

مقالات في التاريخ المبكّر لأصول الفقه

قبل الشافعي وفي عصره

ظفر إسحاق الأنصاري
فضل الرحمن
مرتضى بدير

ترجمة

د. محمود عبد العزيز أحمد

مقالات في التاريخ المبكّر لأصول الفقه

قبل الشافعي وفي عصره

مقالات في التاريخ المبكّر لأصول الفقه

قبل الشافعي وفي عصره

ظفر إسحاق الأنصاري فضل الرحمن

مرتضى بدير

ترجمة

د. محمود عبد العزيز أحمد



الكتاب: مقالات في التاريخ المبكر لأصول الفقه (قبل الشافعي وفي عصره)
المؤلفون: ظفر إسحاق الأنصاري - فضل الرحمن - مرتضى بدير
المترجم: محمود عبد العزيز أحمد
الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث
الطبعة: الأولى ٢٠٢٢ بيروت - لبنان

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نهوض للدراسات والبحوث

الأنصاري، ظفر إسحاق. فضل الرحمن. بدير، مرتضى.

مقالات في التاريخ المبكر لأصول الفقه (قبل الشافعي وفي عصره)./ تأليف: ظفر إسحاق الأنصاري - فضل الرحمن - مرتضى بدير. ترجمة: محمود عبد العزيز أحمد.

(١٢٨)ص، ١٧×٢٤سم.

ISBN: 978 - 614 - 470 - 057 - 0

١. مقالات في التاريخ المبكر لأصول الفقه. ٢. أصول الفقه. ٣. تاريخ التشريع. أ. عبد العزيز أحمد، محمود (مترجم). ب. العنوان.

هذا الكتاب هو الترجمة العربية الحصرية لمقالات:

Islamic Juristic Terminology before Shāfiʿī:
A Semantic Analysis with Special Reference to Kūfa
Zafar Ishaq Ansari
Concepts Sunnah, Ijtihād and Ijmā' in the Early Period
Fazlur Rahman
An Early Response to Shāfiʿī: ʿĪsā b. Abān on the Prophetic Report (Khabar)
Murteza Bedir

الفهرس

تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث

يرتبط الفهم الحقيقي لأصول الفقه الإسلامي والعمل على تجديده بالنظر الصحيح لتاريخ هذا العلم وتطوره، فقد بدأ هذا العلم متناثرًا في كلام الفقهاء الأوائل حتى بداية عصر التدوين، ومن ثَمَّ وقع النزاع في مَنْ أَسَّس هذا العلم، هل هو الإمام الشافعي في رسالته الشهيرة، أم الإمام أبو يوسف في ما لم يصلنا من مؤلفاته، أم غيرهما؟ واستقرَّ رأي الباحثين على أن الإمام الشافعي هو أولُ من صنَّف في هذا العلم تصنيفًا مستقلًّا، فرسم معالمه وجمع فصوله، ووضع قواعده وبَسَط أصوله، ودوَّن مناهج الاستنباط فيه.

يضمُّ هذا الكتاب الذي يقدِّمه **مركز نهوض للدراسات والبحوث** للقارئ العربي مقالات ثلاثة في التاريخ المبكِّر لأصول الفقه قبل الإمام الشافعي وفي عصره، وهو عصر بالغ الأثر في ما بعده، ولا سيما لدى الحنفية، كما سيتجلَّى في هذه المقالات. فقد تتبَّع ظفر الأنصاري في **المقالة الأولى** الاصطلاح الأصولي قبل الشافعي، وذلك من خلال خمسة مصطلحات أساسية في أصول الفقه، مع التعويل بالأساس على مصنفات الأئمَّة أبي يوسف ومحمد بن الحسن ومالك بن أنس، ويتقاطع معه في ذلك فضل الرحمن، فيدرس في **المقالة الثانية** ثلاثة مفاهيم أصولية في الحقبة المبكرة كذلك.

أما **المقالة الثالثة** فيبرز فيها مرتضى بدير تأثير رسالة الشافعي في المناقشات المنهجية الأصولية، حيث جمع الكاتب الأطروحات المنهجية للفقيه الحنفي عيسى بن أبان (ت ٢٢١هـ/ ٨٣٦م)، وبيَّن انتقاداته للشافعي وردوده عليه في بعض المسائل الأصولية، وينتهي الكاتب إلى أن الإمام الشافعي يُعَدُّ محاورًا رئيسًا في إبَّان تشكيل أصول الفقه لدى المذاهب المختلفة، وليس مؤسسًا لمنهجية واحدة.

يأتي هذا الكتاب ضمن سلسلة الدراسات الشرعية والقانونية التي يقوم عليها مركز **نهوض للدراسات والبحوث** ويرى أنها سترفد القرَّاء العرب عامة والمتخصِّصين في العلوم الفقهية والقانونية خاصة بمنظورات جديدة تُسهم في فهمٍ أكثر ثراءً لتاريخ التشريع الإسلامي وتطوره، وقد أصدر المركز في هذا السياق كتاب «**في أصول النظام القانوني الإسلامي**» للأستاذ الدكتور محمد أحمد سراج، وكتاب «**إحياء التشريع الإسلامي**» للباحث الأمريكي ليونارد وود، وكتاب «**أثر مدرسة الحقوق الخديوية في تطوير الدراسات الفقهية**» لمحمد إبراهيم طاجن.

كما تأتي ترجمة هذه المقالات الثلاثة في سياق اهتمام المركز بنقل الخبرات الأكاديمية الغربية في مجال الدراسات الإسلامية، وقد قدَّم المركز عددًا من الترجمات المهمَّة في سياق هذا المشروع، منها ترجمة كتاب «**قال رسول الله: شرح الحديث في ألف عام**» لجويل بليشر، وكتاب «**ديناميات الشريعة: الشريعة الإسلامية والتحولات الاجتماعية والسياسية**» الذي حرره الأنثروبولوجي الأمريكي تيموثي ب. دانيالز، وكتاب «**أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي: التعليم والأخلاق والاجتهاد الفقهي في الأزهر**» لآريا نكيسا، وكتاب «**روح الشريعة الإسلامية**» لبول شارناي.

مقدمة المترجم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن ثَـمَّ حقبتَيْن في تاريخ أصول الفقه قلَّ ورودهما، وعزَّ التوفر عليهما، ولا تزالان بحاجة إلى مزيدٍ من الدرس، ونعني بذلك الحقبة التي سبقت الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، والتي تلته إلى ظهور القاضيين: أبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، وعبد الجبار الهمذاني (ت ٤١٥هـ)، فقد اكتُفي فيهما بالعبارة العامة، والإشارة المجملة، من قبيل القول بأن الأصول من قبل الإمام الشافعي كانت إشارات وتنبيهات، ورموزًا وعبارات، وردت في كلام المصطفى ﷺ وصحابته، وأرباب اللسان، فهدى الله الإمام الشافعي إلى إظهار «دفائنه وكنوزه»، وإيضاح «إشاراته ورموزه»، ثم قنع من بعده بما قدم، فاقتصروا على الإيضاح والبيان والشرح والبسط، حتى ظهر القاضيان، فاختطَّا في العلم طريقًا تبعهما فيه العلماء من بعدهما[1].

ولهاتين الحقبتَيْن حضورهما في الدرس الغربي لعلم الأصول، فقد سلَّم الباحثون لعهد طويل بما انتهى إليه جوزيف شاخت Joseph Schacht من أن الفقه قبل الشافعي قد نشأ من «العمل»، حيث يرى أن المذاهب الفقهية القديمة قد استوعبت التشريعات السابقة للأقاليم (كالعراق والحجاز)، وطوَّرتها من خلال الرأي، ثم جرى إسناد هذا الرأي إلى النبي ﷺ وصحابته. ويرى شاخت أن الشافعي قد وضع نظريته الأصولية تعبيرًا عن سخطه على المذاهب لموقفها من السُّنة النبوية، ولافتقارها إلى الاتساق المنهجي[2].

---

(١) انظر مقدمة الإمام الزركشي للبحر المحيط، (١/ ٥).

(٢) جوزيف شاخت، أصول الفقه المحمدي، ترجمة: رياض الميلادي ووسيم كمون، (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠١٨م)، ص١٨ وما بعدها.

علـى أن نظريـة شـاخت لم تسـلم مؤخرًا من النقـد، فقد رُميت بالإسـراف في تقديـر دور الشـافعي في علـم الأصول؛ إذ يرى وائل حـلاق أن الصورة المعهودة لعلم الأصول تباين ما عند الشـافعي في **الرسـالة**، ويرى كذلك أن رسالة الشافعي لم تحظَ بالشيوع والتقدير، وآية ذلك عنده العزوف عن تعقبها بالشرح أو الرد في القـرن الثالث[٣]. وعنده أن بـروز علم الأصول في القرن الرابع كان ثمرةً للتوفيق بين أهل الرأي والحديث الذي راده ابن سـريج (ت ٣٠٦هـ) وتلاميذه[٤].

وهـذا الكتـاب الذي بين أيدينا يضمُّ مقـالات ثلاثة عن أصول الفقه قبل الإمام الشـافعي وفي عصره، وهو عصر بالغ الأثر على ما بعده، ولا سـيما لدى الحنفية، كما سـيتجلّى في هذه المقالات. وسـنكتفي في هذه المقدمة بتعريف موجز بكل مقالة ومؤلفها.

فأمـا أولـى المقالات فهي «**الاصطـلاح الأصولي قبل الشـافعي: تحليل دلالي يُعنى بالكوفة**» لظفر إسـحاق الأنصاري.

ولـد الأنصـاري فـي مدينـة الله آبـاد بالهنـد عـام ١٩٣٢م، وبهـا تلقـى تعليمه الأساسـي، ثـم ارتحل مع أسـرته إلى كراتشـي عقيب نشـوء دولة باكسـتان، وقد حصـل على الماجسـتير في الاقتصاد والعلوم السياسـية عـام ١٩٥٠م، ثم حصل علـى منحـة مـن معهـد الدراسـات الإسـلامية بجامعة مكجيـل بكنـدا، حيث نال الماجسـتير بإشـراف مؤسـس المعهد، الأسـتاذ ولفريد كانتويل سميث Wilfred Cantwell Smith، ثـم الدكتـوراه بإشـراف الأسـتاذ فضـل الرحمـن (صاحـب المقالـة الثانيـة فـي هـذا الكتـاب)، وموضوعهـا التطـور المبكِّر للفقه الإسـلامي بالكوفـة، وتمثِّـل المقالـة المترجمة هنا بعض فصـول هذه الأطروحة. وقد درَّس الأنصـاري بعـدد مـن الجامعـات، مثل: برنسـتون بالولايـات المتحـدة، والملك

---

(٣) وائل حلاق، هل الشافعي أول من أرسى علم التشريع الإسلامي، ترجمة: رياض الميلادي، حوليات الجامعة التونسية، ع٧٢، ٢٠٠٧م، ص٣٣٠.

(٤) السابق، ص٣٤٤. وانظر نقودًا أخرى لنظرية شاخت ودور الشافعي في علم الأصول في:
Youcef Soufi, THE HISTORIOGRAPHY OF SUNNI USUL AL- FIQH, 253.

عبد العزيز بالمملكة العربية السعودية، وملبورن بأستراليا، ومكجيل بكندا، وغيرها. كما شغل منصب مدير مركز الدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية العالمية بباكستان. وبالإضافة إلى أطروحته للدكتوراه، فقد ترجم كتاب «**تفهيم القرآن**» للمودودي إلى الإنجليزية، كما كتب العديد من المقالات، من أبرزها: «**الإسلام المعاصر والقومية: دراسة حالة عن مصر**»، و«**تأملات في آيات الأحكام**»، و«**نقد منهج جوزيف شاخت في دراسة الحديث**». وقد أدركته المنية عام ٢٠١٦م(٥).

توفر الأنصاري في هذه المقالة على خمسة مصطلحات أصولية، هي: الحديث، والسُّنة، والإجماع، والرأي (وفيه القياس والاستحسان)، وتقسيم الحكم الشرعي. وجُل تعويله في دراسة هذه المصطلحات على مصنفات إمامي الحنفية: أبي يوسف ومحمد بن الحسن، بالإضافة إلى موطأ الإمام مالك. وطريقته في ذلك أن يتتبع بالدرس الدلالي هذه المصطلحات حيث وردت، وإن وقعت العبارة عن معانيها بمصطلحات أخرى، ولهذه الناحية الأخيرة أهمية خاصة؛ إذ تجلي دراسة الأنصاري ما يسميه بالتراخي الدلالي بين المفهوم والمصطلح المُعبَّر عنه، ومراده بذلك أن المفهوم قد ينشأ في حقبة متقدِّمة، لكن التعبير عنه يجري بألفاظ شتَّى، فيتأخر اكتسابه للمصطلح الفني إلى حقبة لاحقة، ومثال ذلك «السُّنة»، فإنها كانت في البدء تشير إلى معانٍ متعدِّدة، من بينها السنة النبوية -ولا ريب- لكنها لم تكتسب دلالتها الحصرية إلا في حقبة متأخرة نسبيًّا. ومما تجدر الإشارة إليه في مقال الأنصاري انتهاؤه إلى عدد من النتائج التي يخالف فيها شاخت، ومن ذلك رسوخ مصطلح سُنَّة النبي ﷺ منذ القرن الأول، ونشوء نوع من الترادف بين مصطلح «السُّنة» ومصطلح «سُنَّة النبي»، بحيث إذا أطلق الأول فُهم الثاني، والوقوف على جذورٍ لبعض أقوال الشافعي فيما كتبه أبو يوسف، ولا سيما في مذهبه في حجية «العمل».

---

(٥) اعتمدنا في هذه الترجمة على:

MUHAMMAD MODASSIR ALI, Zafar Ishaq Ansari, Zafar Ishaq Ansari, (2016).

وأما المقالة الثانية فهي «**مفاهيم السُّنة والاجتهاد والإجماع في الحقبة المبكِّرة**» للأستاذ فضل الرحمن.

وُلِدَ الأستاذ محمد فضل الرحمن مالك عام ١٩١٩م في الهند (باكستان حاليًا)، وحصل على درجة البكالوريوس في اللغة العربية من جامعة البنجاب بلاهور عام ١٩٤٠م، ثم الماجستير من الجامعة نفسِها، ثم سافر إلى إنجلترا، حيث نال الدكتوراه من جامعة أكسفورد عن فلسفة ابن سينا عام ١٩٤٩م، وقد درَّس بعدد من الجامعات، منها: دورهام بإنجلترا، ومكجيل بكندا، وكاليفورنيا وشيكاغو بالولايات المتحدة، كما شغل منصب مدير المعهد المركزي للأبحاث الإسلامية بباكستان، ومن أبرز مؤلفاته: «**النبوة في الإسلام**»، و«**الإسلام**»، و«**تاريخ المنهجية الإسلامية**»، و«**المسائل الكبرى في القرآن الكريم**»، و«**الإحياء والإصلاح في الإسلام**»، بالإضافة إلى العديد من المقالات، وقد توفي عام ١٩٨٨م[٦].

تمثِّل مقالة فضل الرحمن فصلًا من فصول كتابه «**تاريخ المنهجية الإسلامية**»، وقد درس فيها مفاهيم السُّنة والإجماع والاجتهاد في الحقبة المبكِّرة من التاريخ الفقهي. ويسعنا القول إن الفكرة الأساسية التي يخلص إليها فضل الرحمن في مقاله هذا أن السُّنة النبوية كانت مفهومًا قائمًا عند المسلمين منذ بعثة النبي ﷺ (وهو في هذا يخالف الأطروحة الاستشراقية التي ترى السُّنة وضعًا لاحقًا غايته إضفاء الشرعية على أقوال الفقهاء)، لكن محتواها لم يكن محددًا وهائلًا على النحو الذي تجلَّى عند المحدثين والفقهاء (وفي هذا مخالفة للتصور الإسلامي السائد). إن السُّنة عنده بمثابة الروح الموجِّه، ولم يُبعث النبي ﷺ -فيما يرى فضل الرحمن- مُشرعًا، وإنما نمت السُّنة -بهذا المعنى- عبر الاجتهاد، الذي كان القياس أداته المُحكَمة، وقد حاز هذا المجموع الذي أثمره الاجتهاد موجهًا

---

(٦) تُرجم الكتابان الأخيران إلى العربية، وقد اعتمدنا في ترجمة فضل الرحمن على:

Muhammad Khalid Masud, Ali Raza Naqvi and Seyyed Hossein Nasr, In Memorium: Dr. Fazlur Rahman (1919-1988), Islamic Studies, 1988.

بالقرآن والسُّنة النبوية ضربًا من الاتفاق العام أو الإجماع، والإجماع عنده لا يعني الاتفاق التام على النحو المعهود في علم الأصول، بل هو لونٌ من الرأي العام الذي ينشئه التداول المستمر للرأي. وليس من الغريب -بناءً على هذا- أن ينتهي فضل الرحمن إلى رأي سلبي في الإمام الشافعي ودوره في علم الأصول. وعندنا أن رأيه في هذا المقال يخالف ما انتهى إليه تلميذه ظفر إسحاق الأنصاري في المقالة الأولى.

وأما المقالة الثالثة فهي **«رد مبكِّر على الشافعي: عيسى بن أبان والخبر النبوي»** لمرتضى بدير.

ويشغل الأستاذ مرتضى بدير منصب عميد كلية الإلهيات بجامعة إسطنبول، ومن أبرز مؤلفاته -فضلًا عن هذه المقالة- **«التطور المبكِّر لأصول الفقه عند الحنفية»**.

وفي هذا المقال يعكف الأستاذ مرتضى بدير على دراسة نظرية الخبر عند عيسى بن أبان، مقارنًا بينها وبين نظرية الشافعي، وينتهي إلى عدد من النتائج، من أهمها معارضة قول حلاق بأن رسالة الشافعي لم تبعث على النقاش والتباحث في القرن الثالث الهجري، وبرهان ذلك فيما حُفظ من مقالات ابن أبان. ومن نتائجه البارزة كذلك أن التوفيق بين أهل الرأي والحديث لم يكن نزعةً اقتصرت على الشافعي، بل هي نزعة عامَّة انتظمت -فيمن انتظمت- ابن أبان، وفي ذلك مخالفة لقول شاخت بنسبة هذه النزعة إلى الشافعي وحده.

وبعد، فإنا نرجو أن يكون في ترجمة هذه المقالات ما يضيف إلى هذا الباب من دراسة تاريخ علم أصول الفقه، ويفتح أفقًا جديدًا لدارسيه.

الاصطلاح الأصولي قبل الشافعي
تحليل دلالي يُعنى بالكوفة

ظفر إسحاق الأنصاري

لا يزال نمو الفقه الإسلامي -وبخاصة في طوره التكويني المبكِّر- يجذب عناية الدارسين على نحوٍ متزايد. ولا تبتغي هذه الدراسة أن تسلك تلك السبيل في درس هذا النمو، وإنما تتجرَّد غايتها لبحث الاصطلاح المستعمل في الحقبة المبكِّرة من الإسلام، ولا سيما فيما كتب مصنفو القرن الثاني؛ وذلك لتعمل الدرس الدلالي في طائفة من المصطلحات المهمَّة المستعملة في الفقه؛ بغيةَ التأمل في طابع هذا الاصطلاح ودلالته، واستجلاء صلته المحتملة بالقضايا التي تعرض لدارسي التاريخ المبكِّر للفقه الإسلامي.

يفجأ المرءَ في مستهل هذا البحث ما يجده من النقصان النسبي لثبات الدلالة الفنيَّة فيما استُعمل من المصطلحات، وسيأتي برهان ذلك في الصفحات القادمة. ويقفنا ذلك أيضًا على أن طائفة من المفاهيم -ولبعضها أهمية جِدّ أساسية في الفقه، برغم أنها ظهرت وأثَّرت في فكر الناس قدرًا من الزمان- لم تكتسب حتى ذلك الحين قالبًا معياريًّا فنيًّا [من الاصطلاح] يعرب عنها. ولذا عُبِّر عن هذه المفاهيم بطرائق شتَّى، وتعاورتها ضروب من المصطلحات والتعابير. ويمثل الاستخدام المتزامن للمصطلحات الواحدة في مدلولها الفني وفي غير هذا المدلول مشكلةً محيرةً لدارسي التاريخ المبكِّر للفقه الإسلامي. ولا تنحصر الصعوبة الظاهرة هنا في أن كثرة من المصطلحات تغيرت دلالاتها شيئًا فشيئًا على مر القرون؛ إذ ليس دون ذلك خطورة الصعوبة الناشئة عن استعمال المصنِّف الواحد لهذه المصطلحات في عدد من المعاني، ويكثر ذلك في الكتاب الواحد. وبرغم تقلُّب هذا الأمر واختلاطه، فإن اكتساب المصطلحات مزيدًا من

الدلالـة الفنيَّة أضحـى ملحوظًـا بجـلاء، وبدا في نحـو منتصف القـرن الثاني غير بعيـد عن بلوغ الذروة في ذلك.

ولنمـضِ الآن إلـى الـدرس والتحليـل لطائفـة مـن المصطلحـات المهمَّـة المسـتعملة في الحقبة التي تُعنى بها دراستنا.

١ - الحديث

استُعملت مصطلحـات «**الحديـث**» و«الأثـر» و«الروايـة» و«الخبـر»، فـي التصنيـف الإسـلامي المبكِّر، مترادفةً نوع ترادف. فلـم يقتصر معنى «**الحديث**» -حتـى ذلـك الحيـن- على ما روي عن النبي ﷺ مـن «قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفـة»[١]. ولا اسـتُعمل الأثـر بعامَّـة فـي معناه الفنـي الذي اسـتخدم فيه في العصور الكلاسـيكية، حيث قُصد به سُـنَّة بعض الصحابة[٢] (تمييزًا لها من سُـنَّة النبي ﷺ).

وإذا انتهينـا إلـى «**الحديـث**»، فسـيفيدنا أن نتوفـر على اسـتعماله -على سـبيل المثـال- فـي مصنفٍ مهمٍّ من القرن الثاني، وهو كتاب «**الرد على سـير الأوزاعي**» لأبـي يوسـف[٣]. وعندنـا أن النتائج المسـتخلصة منـه تقرّرها -بقدر ما- دراسـةُ استعمال هذا المصطلح في مصنفاتٍ أخرى من القرن الثاني، ولا سيما تلك التي لأبي يوسف والشـيباني، إمامي المدرسة الكوفية في الفقه.

---

(١) انظر: عبد النبي بن عبد الرسول، دستور العلماء، (٢/ ١٥). (سنذكره لاحقًا باسم دستور العلماء). وللتمييز بين الخبر والحديث، حتى في القرنين الأولين للإسلام، انظر: نبيهة عبود، دراسات في البرديات الأدبية العربية، (١/ ٧).

(٢) دستور العلماء (١/ ٣٧)؛ الزبيدي، تاج العروس، (٣/ ٤). ومن الجدير بالذكر أن الشافعي صرف مصطلح «الأثر» إلى سُنَّة الصحابة. انظر: شاخت، أصول الفقه المحمدي، ص١٦، (سنذكره لاحقًا باسم الأصول).

(٣) تشير أرقام صفحات هذا الكتاب (سنذكره لاحقًا باسم الرد) -متى وردت في هذا البحث- إلى النسخة المنشورة بتحقيق أبي الوفا الأفغاني في القاهرة (١٣٥٧هـ)، وقد أحلنا -في الجملة- إلى مقاطع وفقرات اتبعنا فيها التقسيم الذي وضعه شاخت في «الأصول»، ص٣٣٥.

ورد مصطلح «**الحديث**» في هذا المصنف خمسًا وعشرين مرة، لم يُرد به في ثلاثة منها فحسب الرفع إلى النبي ﷺ، أو إلى آخرين معه [بإطلاق واحد][٤].

وقد تضمَّنت سائر استعمالات «**الحديث**» -سوى الأمثلة الثلاثة المذكورة آنفًا- الرفع إلى النبي ﷺ. وفيما يأتي بيان استعمال هذا المصطلح مقصودًا به الرفع:

١- **حديث** رسول الله ﷺ. (الرد، ٢، ص١٤؛ ٢٠، ص٦٣؛ ٥٠، ص١٣٥)

٢- **حديث** عن رسول الله ﷺ. (الرد، ٥، ص٢٩، ٣٠، ١١. ٦، ٨، ص٣١، ٢ ,١؛ ٢٠، ص٦٤، ١، ٥ وما بعدها؛ ٢٢، ص٦٩؛ ٤٣، ص١٢١).

٣- **حديث** رفعه إلى رسول الله ﷺ. (الرد، ص١١).

٤- وقد بلغنا عن رسول الله عن الثقات **حديث** مسند عن الرجال المعروفين بالفقه المأمونين عليه. (الرد، ٢، ص١٥ وما بعدها).

(وفي هذا تعبير عن النزوع المتنامي إلى الشكلية في [رواية] الأحاديث النبوية، وتقديم ما كان من الأحاديث مسندًا وعُرف رواته بملكاتهم الأخلاقية والعقلية).

---

(٤) وقد ورد هذا الضرب من الاستعمال في الأمثلة الآتية:

١- حديث عن قسمة الغنيمة إبان خلافة عمر وعثمان رضي الله عنهما. (الرد، ١، ص٥).

٢- حديث عن عمر وعلي رضي الله عنهما. (السابق، ١٥، ص٥٢).

٣- استعمال آخر: «لم يبلغنا عن رسول الله ﷺ، ولا عن أحد من أصحابه إلا **حديث** واحد» [في الإسهام للفرسين]. (السابق، ٩، ص٤١. وقد أظهرنا ثم كلمة الحديث).

وينبغي أن يضاف إلى ذلك الأمثلةُ الآتية لاستعمال المصطلح بمعنى سُنَّة الصحابة في مصنفات أخرى لأبي يوسف والشيباني، انظر: أبو يوسف، كتاب الخراج، (سنذكره لاحقًا باسم الخراج)، ص١٩، (في أمر يتصل بإجازة عمر -رضي الله عنه- لمبدأ معيَّن في قسمة الغنيمة)؛ ص٦٥، (إشارة إلى عدَّة أحاديث ذات مضمون واحد، مرفوعة إلى النبي ﷺ ، وعمر رضي الله عنه)؛ ص٧٠، (حديث عن عمر وافقه فيه ابن عباس رضي الله عنهما)؛ محمد بن الحسن الشيباني، الموطأ، (سنذكره لاحقًا باسم الموطأ برواية الشيباني)، ص٣٢٣، (حديث عن علي رضي الله عنه)؛ ص٩٧، (حديث عن عمر رضي الله عنه). انظر كذلك: الشيباني، الحجج، (سنذكره لاحقًا باسم الحجج)، ص١٦٤، وغيرها.

٥- إياك وشاذ **الحديث**. (الرد، ٥، ص٣١. وبتغيّر يسير في: ٥، ص٣٤ وما بعدها، ٣٨، ص١٠٥).

(وهو تحذير سيق عقيب ذكر صنيع عمر -رضي الله عنه- في رد ما لم يشهد له شاهدان من الحديث النبوي).

٦- **الحديث** في هذا كثير، **والسُّنة** في هذا معروفة. (الرد، ٧، ص٣٨. وبتغيّر يسير في: ٨، ص٤٠). (وقد سبق هذه المقالةَ -في الموضعَيْن- ذكر أحاديث عن النبي ﷺ).

٧- فعليك من **الحديث** بما تعرفه العامَّة. (الرد، ٥، ص٢٤. وقد تكرَّر بتغيّر يسير في: ٥، ص٣١).

وقد ساق أبو يوسف هذه المقالة الأخيرة (أعني الواردة في ص٢٤) وهو يرد صحَّة حديث منسوب إلى النبي ﷺ قد استشهد به الأوزاعي، وفيه إسهام النبي ﷺ من الغنيمة لأولئك الذين قُتلوا. قال أبو يوسف: «فلا نعلم رسول الله ﷺ أسهم لأحد من الغنيمة ممن قُتل يوم بدر ولا يوم حنين... وقد قُتل بها رهط معروفون، فما نعلم أنه أسهم لأحد منهم». (ثم أتبع ذلك العبارة المقتبسة آنفًا، وأردفها بحديث للنبي ﷺ).

٨- إن الحديث سيفشو عني. (الرد، ٥، ص٢٥). (وهذا القول مرفوع إلى النبي ﷺ نفسه).

٩- ما جاء في هذا من الأحاديث كثير. (الرد، ٧، ص٣٨).

(وقد تقدَّمت هذه الجملةَ عبارة: «ما نعلم رسول الله ﷺ أسهم للنساء في الغنيمة...»).

ويقفنا ذلك على أن «**الحديث**» لم يكتسب دلالته الفنية الحصرية -أي ما كان من «قول النبي ﷺ، أو فعله، أو تقريره، أو صفته...»[5]- التي سيحوزها في

---

(٥) انظر أمثلة استعماله بمعنى «الحديث» مطلقًا، دون رفع إلى النبي ﷺ و/ أو الصحابة في: الخراج، ص٦، وفيه يذكر أبو يوسف للخليفة أنه كتب له «أحاديث حسنة». وكذلك انظره، ص٣٩، وفيه أن =

القـرون التاليـة في المصنفات الدينية الإسـلامية، ولا سـيما فـي الحديث والفقه. وعلـى الرغـم مـن ذلك، فقد كان ماضيًا فـي هذه الوجهة، وقريبًـا -على نحو ما- مـن بلوغ تلـك الغاية. ويجلو ذلك ما نجده من اسـتعمال مصطلح «الحديث» في الكثـرة الغالبـة مـن أحوالـه مـرادًا به حديـث النبـي ﷺ[٦]، ودون ذلك بمسـاوف استعماله في حديث الصحابة. وأما استعماله في معنى **«السُّنة»** أو «الخبر» مطلقًا، فقد كان شديد الندرة.

يُعيـن التحليـل السـابق كذلك على فهم عملية تشـكُّل المصطلحـات الفنية؛ إذ يُظهر كيف أن زيادة اسـتعمال المصطلح في سـياقٍ بعينه تكاد تجعل هذا السـياق جـزءًا جوهريًـا مـن معنـاه، في اسـتعماله العلمي فـي أدنى الأمـر. وإذا اتخذنا من **الحديث** مثالًا ألفيناه يدلُّ أصالةً على «الخبر»[٧] (مع دلالته -إن اسـتعمل صفة- علـى الجديد). وقد اسـتُعمل في زمـن الجاهلية يُقصد به سـرد وقائع تاريخية من الماضـي الغابـر، فعُنـي به مفاخـر القبائـل (الأيـام)[٨]. وعن هذا طـورت الكلمة دلالتها الفنية الإسـلامية شـيئًا فشـيئًا. فمُذ تطلَّع الناس إلى النبي ﷺ (وصحابته) على أنهم أبطال المجتمع الناشـئ، ورادة الزمن الجديد، دارت «الأخبار» حولهم في الجملة. وأعرب سـياق اسـتعمال المصطلح لاحقًـا -وإن لم يجر ذكر صريح للنبـي ﷺ- عـن «خبر» عن النبي ﷺ أو منـه. وبعبارة أخصر، فإن ما وطَّد الدلالة

= أبا يوسف سأل شيخًا من الحيرة (وفي مخطوطة أخرى: الجزيرة) عمَّا عقد من المعاهدات بين الفاتحين المسلمين وأهل تلك البلاد، إلخ، فكتب إليه الشيخ ما عنده من العلم، مجليًا أنه لم يُحصل ذلك عن الفقهاء، بل هو «حديث» من يوصف بعلم ذلك.

(٦) انظر أمثلة قليلة لاستعمال مصطلح الحديث بمعنى حديث النبي ﷺ: الخراج، ص٨٩ (الأحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ)؛ ص١٢١ (حديث عن رسول الله ﷺ)؛ ص١٨ (إشارة إلى [لفظ] الأحاديث والآثار الذي أتبع بحديثَيْن عن النبي ﷺ)؛ الموطأ برواية الشيباني، ص٢٦١ و٣٨٩؛ الحجج، ص٢، ٣، ١٥، ٥١، ٥٧، ١٨٩ (الحديث المستفيض عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ ...)؛ ص٢٠١، ١١، ٣، ٥؛ ص٣٢٠، وقد تكرر.

(٧) الفيروزآبادي، القاموس، (١/ ١٧٠).

(8) I. GOLDZIHER, Muhammedanische Studien; see vol. II, p. 3.

الفنية للمصطلح -في نهاية المطاف- هو التكرار الجزئي لاستعماله في سياق معيَّن، مقترنًا بالوعي الراسخ بالأهمية الجوهرية للنبي ﷺ.

٢- السُّنة

السنة مصطلح آخر رئيس في التصنيف الفقهي في عهده المبكِّر، وكذلك فيما تلاه. وتبدو الصعوبة المتعلِّقة بالسُّنة ناشئة عن استعمالها في معانٍ متباينة، فقد يلحق بمدلول السُّنة المعيَّنة نوع خفاء: أهو **سُنة النبي** ﷺ، أم **سُنة صحابته**، أم قاعدة استُنبطت من هاتين السُّنتَيْن أو من إحداهما، ثم ترسخت بالإجماع؟

وإذا نظرنا إلى الكلمة من جهة الاشتقاق، بدا أن الجذر (س ن ن)، ومنه اشتقت كلمة السُّنة، يدلُّ أصالةً على «جريان الشيء واطراده في سهولة (واسترسال)»[٩]. وعن ذلك إذا صبَّ امرؤٌ الماء على وجه آخر، على نحو يسيل معه الماء بيُسر، فإن الصيغة المعيارية في العبارة عن هذا الفعل أن يقال: «سننت الماء على وجهه»[١٠]. وبأثرٍ من ذلك نشأ استعمال السُّنة في معنى «الطريق، السبيل» (بالمفهوم المادي)، فلعل يُسر سلوكها واجتيازها قد أدى إلى اعتياد طروقها. وبسببٍ من هذا استعملت المشتقات من (س ن ن) للدلالة على الجهة منها هبت الريح، أو فيها جرى الماء[١١].

ومن ثَمَّ فقد كان للكلمة -في استعمالها الأصيل- إيحاءٌ بمعنى السهولة واليُسر. ولعل هذا الإيحاء قد مهد السبيل لاستعمال (س ن ن) وما اشتق منها -ولا سيما في الشعر العربي القديم- للدلالة على السيماء المعجبة من الوجه - إشراقه ورونقه، وكونه نضرًا بهيَّ الطلعة. فنشأ عن هذا قولهم: مسنون الوجه، يعنون به جميل المحيا، أو من على وجهه «قد سُوي اللحم وصُقل»[١٢]، أو من

---

(٩) أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، (٣/ ٦٠).

(١٠) السابق نفسه، وانظر كذلك: الزمخشري، أساس البلاغة، ص٢٢٢.

(١١) انظر: ابن فارس، مرجع سابق، ص٦٠. (تستعمل العبارة «جاءت الريح سنائن» إذا جاءت من الجهة نفسِها). وانظر: الزمخشري، مرجع سابق، ص٢٢٢، ولا سيما استشهاده ببيت عمر بن أبي ربيعة:

قد جرت الريح بها ذيلها واستنَّ في أطلالها الوابل

(١٢) انظر: ابن فارس، مرجع سابق، ص٦٠؛ والزمخشري، مرجع سابق، ص٢٢٢.

كان وجهه معتدلًا[١٣]. وقد غدا استعمال **السُّنة** في الدلالة على المعجب من قسِمات الوجه شائعًا حتى طفقت تدلُّ على مطلق الوجه[١٤].

تمثَّلت المرحلة التالية من نمو دلالة «**السُّنة**» في اتساع مفهوم المصطلح ليشمل السلوك الإنساني، فنشأ استعمال «الطريق والسبيل» في معنى السيرة، وصارت **السُّنة** تعني «طريق، وسبيل، وعادة، ونهج، ونمط السلوك أو التصرف في الحياة»[١٥]، وأضحت مرادفةً للسيرة. وإذا صرفنا النظر عن وراثة معنى

---

(١٣) السابق نفسه.

(14) LANE, Lexicon, see part IV, p. I438. (Cited hereafter as Lexicon).

وانظر كذلك: ابن منظور، لسان العرب، (١٣/ ٢٢٤)، (سنذكره لاحقًا باسم اللسان). وانظر المزيد عن استعمال السنة بهذا المعنى في: ديوان حسان بن ثابت، ص٢٤، ١. ٣؛ أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، (٥/ ١٤٣، ١. ٣)؛ (٦/ ٢٢٧، ١. ٧)؛ (٧/ ١٨٠، ١. ٣)؛ (١٠/ ٢٤١، ١. ١٢). (سنذكره لاحقًا باسم الأغاني)؛ تاج العروس، (٩/ ٢٤٤، ١١. ٧)، واللسان، (١٧/ ٨٨، ١١. ٩) و(١١)؛ المفضليات، ص ١٨٥، ١. ١٥ (تكرر ص٥٤٢، ١. ١٢، وص٧٩١، ١. ١)؛ الفرزدق، ديوان الفرزدق، ص٣٢٩، ١. ٤؛ ذو الرمة، ديوان شعر ذي الرمة، ص٤، ١. ١١؛ ص٢٦٦، ١. ٤؛ عمر بن أبي ربيعة، ديوان عمر بن أبي ربيعة، ص٢٥، ١. ١٤؛ ص١٣٣، ١. ٧؛ الأخطل، شعر الأخطل، ص٢٧٨، ١. ٦؛ ديوان عبيد [بن] الأبرص السعدي الأسدي، ص٦٧، ١. ١٣؛ الطبري، تاريخ الطبري، (٥/ ١٢٣، ١. ٥)، (٧/ ٢٨١، ١. ١).

(15) lexicon, part IV, p. 1438.

وانظر أمثلة استعمال السنة بهذا المعنى في: ديوان حسان، ص٢٤، ١. ٣؛ الأغاني، (٦/ ١٢٨، ١. ٨)، (٧/ ١٧٩، ١. ٢)، (٩/ ١٣٩، ١. ٢)، (١٢/ ٣٧٩، ١. ٤)، (١٣/ ٧٣، ١. ١٣)؛ الجاحظ، كتاب الحيوان، (٧/ ٨٤، ١. ٢)؛ تاج العروس، (١/ ٢٥٦، ١. ١٤) (سنة الفاروق، أي: الخليفة الثاني عمر)؛ اللسان، (١٤/ ٢٩١، ١. ٢٠)، (سنة وإمامها، [قاله] لبيد)؛ المفضليات، مرجع سابق، ص ٨٣٠، ١. ١؛ ديوان الفرزدق، ص٣٠٨، ١. ٣؛ ديوان كثير ابن عبد الرحمن الخزاعي، ص ٣٥، ١. ٧، عبيد الله بن قيس الرقيات، ص٩، ١. ١٢؛ القالي، سمط اللآلي، ص٣٩٣، ١. ١٨، (قضاؤه سنة، وقوله مثل)؛ النقائض بين جرير والفرزدق، (٢/ ١٠١٥)، (سنة العمرين، أي: عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز)؛ الطبري، تاريخ، (٧/ ٣٨، ١. ١)؛ البحتري، كتاب الحماسة، ص٢٣، ١. ١٠؛ (بيت لزهير). وفي بيت خالد بن عتبة الهذلي ما يثبت أن السُّنة والسيرة مترادفتان، فقوله: =

«الطريق والسبيل» من الماضي، ألفينا الجذر (س ن ن) قد استبقى معنى السهولة، والاسترسال إلخ، فلذلك دلَّت **السُّنة** -من بين ما دلَّت- على نمط السلوك الذي يسع المرء اتخاذه دون عسر[١٦]. ويبدو هذا كالمهاد الذي نشأت عنه دلالة **السُّنة** على معنى الصلاح الأخلاقي، والمعيارية[١٧]. ولئن جاز للمرء أن يرتاب في أن الصلاح والمعيارية كانا عنصرين جوهريَّيْن في مفهوم لفظ **السُّنة**، فليس ثمة ريبة في أن اللفظ قد حمل هذا المعنى في الجملة. فقد ذكر حسان (ت ٥٤هـ)، شاعر النبي ﷺ نابهُ الذكر، جماعةً من الناس «قد بيَّنوا **سُنَّةً** للناس تُتَّبَعُ»[١٨]، ونوَّه آخر من الشعراء بسُنَّة الفاروق، وهي ذات طابعٍ معياريٍّ كما أفاد السياق[١٩]. وأما الفرزدق، الشاعر الأموي (ت ١١٠هـ)، فقد ذكر **سُنَّة** العمرين، وهي بعبارته «شفاء للصدور من السقام»[٢٠]. ومدح آخر بعضَ الناس، فأنشأ يقول: «قضاؤه **سُنَّة**، وقوله مَثل»[٢١].

وأما القرآن فجملة ما ورد فيه من مصطلح **السُّنة** (ويشمل ذلك الجمعَ: سُنن) ست عشرة مرة. وأكثرها ورودًا عبارة «سُنَّة الله». وهي -فيما يظهر- من بديع لفظ القرآن على غير مثالٍ سبق، وتعني النهج الإلهي المطرد في شأن أولئك المعاندين من الناس الذين تلقوا الرسالة الإلهية بالاستهزاء والخصومة، فساقهم

= (فلا تجزعن من سُنَّة أنت سِرتها فأول راضٍ سُنَّة مَن يسيرها) (الأغاني ٥/ ١٢٨، ١٠٨)

قد روي على وجوه بها اختلاف يسير، لكنه لا يخلو من دلالة، ففي بعض الروايات حل لفظ «سننتَها» محل «سرتَها» (السابق، ١٣/ ٧٣، ١٠ ١٣)، وفي روايتَيْن أُخريين استبدل بلفظ «سنة» في الشطر الأول لفظ «سيرة» (تاج العروس، ٩/ ٢٤٤، ١٠ ٧؛ اللسان، ١/ ٣٧٧، ١٠ ١٢).

(١٦) ابن فارس، مرجع سابق، ص٦١.

(١٧) قارن مع: فضل الرحمن، المنهجية الإسلامية في التاريخ، ص٢ وما بعدها.

(١٨) ديوان حسان بن ثابت، ص٢٤٨، ١٠ ١.

(١٩) تاج العروس، (١/ ٢٥٦، ١٠ ١٤)؛ اللسان، (١/ ٣٧٧، ١٠ ١٢).

(٢٠) النقائض، ص ١٠١٥، ١٠ ١٥.

(٢١) سمط اللآلي، مرجع سابق، ص٣٩٧، ١٠ ١٨. وانظر أمثلة -سوى ما سبق- تشهد للدلالة المعيارية للكلمة في: ديوان الفرزدق، ص ٣٠٨، ١٠ ٣؛ المفضليات، ص٨٣٠، ١٠ ١؛ الرقيات، ص ٩، ١٠ ١٢؛ المعلقات العشر، ص ١٠٥، ١٠ ٦؛ تاج العروس، (٩/ ١٧٣، ١٠ ١٨).

هـذا إلـى الهلكـة؛ إذ حاق بهم قانون الجزاء الإلهـي[٢٢]. فكان أن أُعرب عن هذا القانـون بسُـنَّة الله التي لا تتبـدَّل[٢٣]. وثَمَّ اسـتعمال آخر لـ«سُـنَّة الله» يتصل بنهج التدبيـر الإلهـي للأنبياء؛ إذ يلفت القـرآن إلى أن حَملة الرسـالة الإلهية متى لقيهم بعـض النـاس بالعداوة، فإن الله يؤيد رسـله ويثبت أفئدتهـم، ويهلك أولئك الذين صدوا عن رسـالته. وصيغة أخرى لمصطلح السُّـنة قد أُلف استعمالها، وهي: سُنَّة الأولين[٢٤]، وتعني -كما ذكر البيضاوي- «سُنَّة الله في الأقدمين»[٢٥]. والمقصود بها -فيما وردت فيه من الآيات- الهلاك ينزله الله بالأُمم التي استنكفت رسـالته.

ومع ذلك، فإن مفهوم «سُـنَّة رسـول الله ﷺ»، دون «سُنَّة الله»، هو الذي حظي بنصيـب وافـر في تشـكيل الفكر الإسـلامي. والشـاخص مـن هـذا المصطلح في القـرآن غيابُـه. وقـد يبدو هذا مؤيـدًا للنظر القائل بـأن المفهوم الذي يجسـده هذا المصطلح إنما هو وضع لاحق. لكن ذلك وَهْم دون ريب، فمن طبائع الأمور أن تظهـر ثمـرة المفهوم [المصطلح] شـيئًا بعد شـيء، بيد أن جوهره تجسَّـد -بجلاء

---

(٢٢) سورة غافر، الآية: ٨٥؛ سورة الفتح، الآية: ٢٣؛ سورة الأحزاب، الآية: ٣٨؛ وغيرها. [كذا في حاشية المؤلف، ولعل الصواب في سورة الأحزاب الاستشهاد بالآية: ٦٢؛ إذ هي الواردة في سياق جزاء المعاندين للرسالة. المترجم].

(٢٣) سورة الأحزاب، الآية: ٦٢؛ سورة الفتح، الآية: ٢٣. [وفي حاشية المؤلف سورة الأحزاب، الآية ٤٣. ولعل الصواب ما أثبتناه. (المترجم)].

(٢٤) سورة الأنفال، الآية: ٣٨ [لا الأعراف كما في حاشية المؤلف. (المترجم)]؛ سورة الحجر، الآية: ١٣؛ سورة الكهف، الآية: ٥٥؛ سورة فاطر، الآية: ٤٣. وقارن ذلك مع قوله تعالى: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ ... ﴾ [سورة آل عمران: ١٣٧]، الذي يشير -فيما يرى المؤلف- إلى المعنى ذاته.

(٢٥) البيضاوي، انظر تفسيره للآية (٣٨) من سورة الأنفال. وقارن مع ملاحظة هرخرونيه: «السُّنة... يمكن أن تَرد للدلالة على الفاعل والمفعول كليهما: فسُنَّة المرء هي طريقته التي اعتاد في التصرف، وكذا الطريقة التي تحدث بها الأشياء له عادةً. وسُنَّة الله -كما تكرَّر ورودها في القرآن- هي الكيفية المعتادة التي وقع بها التصرف الإلهي -ولا يزال- تجاه الأُمم التي عصت الرسل، على حين أن «سُنَّة الذين خلوا من قبل» ما تنفك تدلُّ على الكيفية، أو القاعدة على هديها دُبر شأنهم. إذن، فـ«سُنَّة النبي ﷺ» هي طريقة تصرفه، أو هي -بناءً على توسيع مفهوم المصطلح الذي أجراه النظام [الفقهي] اللاحق- طريقة التصرف التي شرعها للآخرين إبَّان حياته، أو أذن بوقوعها عنده دون إنكار». انظر: ه.ك هرخرونيه، أعمال مختارة، ص٢٦٨.

وقوة- في القرآن نفسِه، حيث صُرح أن سلوك النبي ﷺ مثالٌ يُحتذى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ... ﴾[26].

لا يبعث على الدهش -والحال هذه- أن غياب مصطلح «سُنَّة النبي ﷺ» عن القرآن لم يحُل دون نشأة استعماله في حقبة مبكِّرة للغاية من تاريخ الإسلام، بل روي أن النبي ﷺ نفسه استعمل المصطلحَ مرات عدَّة[27]. ولا يبدو ثمة سبب يصرف النبي ﷺ عن استعماله؛ أن كان مشخِّصًا -في دقَّة- ما سلف من المفهوم القرآني عن سلوك النبي ﷺ الأسوة.

وبمعزِل عمَّا مضى، فقد كان من استعمالات المصطلح الأولى ما عُزي إلى عمر؛ إذ روي أنه أبان عمل ولاته بأنه يتألَّف من تعليم الناس دينهم وسُنَّة نبيهم ﷺ[28]. وثَمَّ مثال آخر قد روي فيه استعمال المصطلح، وهو صحيح فيما يبدو، يتصل بمناسبة اختيار خليفة بعد موت عمر سنة ٢٣هـ. فقد سُئل عثمان وعلي، وهما المرشحان صاحبا الحظ الأوفى في الاختيار، ما إذا كانا عازمَيْن على «العمل بسُنَّة النبي ﷺ وسيرة الخليفتَيْن من بعده»[29].

---

(٢٦) سورة الأحزاب، آية ٢١. ولا يخص هذا الحكم محمدًا ﷺ، بل الظاهر أنه الصورة القرآنية المطردة عن الأنبياء جميعًا. انظر مثال ذلك في سورة الممتحنة، آية: ٤.

(٢٧) انظر مثال ذلك في: مسلم، صحيح مسلم، «كتاب المساجد»، «كتاب الإيمان»؛ الترمذي، سنن الترمذي، «أبواب الصلاة»؛ أبو داود، سنن أبي داود، «كتاب الطلاق»، «كتاب السنة»؛ ابن ماجة، سنن ابن ماجة، «كتاب الطلاق»، «كتاب النكاح»؛ النسائي، سنن النسائي، «كتاب القضاة»؛ أحمد بن حنبل، المسند، (٢/ ١٢٤).

(٢٨) الخراج، ص١٤، ص١١٥، وقارن مع فضل الرحمن، (مرجع سابق، ص٨ وما بعدها)، وقد انتصر -لعلل ظرفية- لإمكان صحَّة مقالة عمر هذه.

(٢٩) الطبري، تاريخ، (٣/ ٢٩٧). واعتدَّ شاخت دلالة مصطلح السُّنة -في هذا المثال خاصَّة- سياسية وإدارية لا تشريعية. انظر: ج. شاخت، مدخل إلى الفقه الإسلامي، ص١٧، (سنذكر هذا المرجع لاحقًا باسم المدخل). ومن الحق أن موضوع الحديث كان جوهره -في السياق الذي قيلت فيه العبارة- سياسيًّا وإداريًّا، غير أن ذلك لا يسوغ الاستنتاج القائل بأن المصطلح نفسه قد دلَّ على هذا الإطار المحدود للسُّنة. قارن مع نبيهة عبود، دراسات في البرديات الأدبية العربية، (٢/ ٢٧).

وقد ورد مصطلح «سُنَّة النبي» في كتاب صحيح آخر من القرن الهجري الأول، وهو رسالة الحسن البصري إلى الخليفة الأموي عبد الملك (حكمه بين ٦٥-٨٦هـ). حيث ينصر الحسن مذهبه العقدي -وهو ومذهب الجبر ضدان- بادعاء صحته بأنه كان مذهب السلف. وقد أثنى الحسن على هؤلاء السلف، ونوَّه بهم؛ إذ كانوا «يصدرون في أفعالهم عن أمر الله، ويُبلغون حكمته، ويتبعون سُنَّة رسوله ﷺ...»[٣٠].

وورد في رسالة أخرى مصطلح سُنَّة النبي مرات عدَّة، وهي رسالة مؤسس فرقة الإباضية، عبد الله بن إباض (ت ٨٦هـ)، إلى الخليفة عبد الملك. وقد بسط فيها العذر لمذهبه في عثمان رضي الله عنه. ومدار ذلك الأمر عند ابن إباض أن عثمان -رضي الله عنه- قد أحدث بدعًا، وأعرض عن القرآن وسُنَّة النبي ﷺ وسُنَّة الخليفتَيْن من قبله أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. وهو يثني على أبي بكر لاتباعه كتاب الله، وعمله بسُنَّة النبي ﷺ؛ فلذلك لم تلحقه من أحدٍ مذمَّة[٣١]. ويرى صنيع عثمان -رضي الله عنه- في نقيض من ذلك؛ إذ أحدث أمورًا لم تُعهد في زمن سلفيه[٣٢]. وعلاوة على ذلك، رمى ابن إباض عثمان -رضي الله عنه- بالبغي

(٣٠) انظر رسالة الحسن البصري، ص٦٨. وقد كانت هذه الرسالة موجَّهة إلى عبد الملك، ويُعلم من ذلك أنها كُتبت بين عامي ٧٥ و٨٦ هـ. وقارن مع المنهجية الإسلامية، ص١٢؛ للوقوف على ما يراه فضل الرحمن في مفهوم السُّنة على النحو الذي تجسَّد في هذه الرسالة. (ومع ذلك، فإن من الخطأ أن يُزعم -وهو ما فعله فضل الرحمن- أن «الحسن يخبر عبد الملك بن مروان أن سُنَّة النبي ﷺ تنصر حرية الإرادة والمسؤولية الإنسانية، على الرغم من عدم ورود حديث عن النبي ﷺ بذلك». (السابق، ص١٢). وقارن كذلك مع الأصول، ص٧٤، و١٤١. وجدير بالذكر في هذا المقام أن الحسن لم يَنصب سُنَّة النبي حجَّة تنصر مذهبه في القدر، خلافًا لما ادعاه فضل الرحمن وشاخت. وغاية قوله أن عقيدة الجبر لم تشكِّل مسألة عقدية للسلف فيها سُهمة، وعلى ذلك تتمثَّل حجَّة الحسن الرئيسة على خصومه في أن سكوت السلف عن هذه العقيدة قاضٍ بأنها بدعة، وهي مقالة بسطها الحسن في جلاء. (انظر: السابق، ص٦٨). لقد سعى الحسن إلى توطيد مرجعية السلف بالنص على شمائلهم فحسب، ومن بينها اتباعهم سُنَّة النبي ﷺ.

(٣١) انظر رسالته في: البرادي، كتاب الجواهر، ص١٥٧.

(٣٢) السابق، ١٥٨، وقد تكرَّر (ص١٦٠) الاتهام ذاته بالعبارة التالية: «حكم بغير ما أنزل الله، وخالف سبيل رسول الله وسبيل صاحبيه».

على أولئك الذين ذكَّروه بكتاب الله، وسُنَّة نبيه ﷺ، وسُنن المؤمنين من قبله[٣٣]. وينفي -في شدَّة- صدق تهمة الغلو في الدين على حاله، بل ويزعم أن هذه الدعوى لائقة بأولئك الذين افتروا على الله الكذب، واهتدوا بغير كتاب الله تعالى وسُنَّة نبيه ﷺ التي شرع[٣٤].

وإذا تدبَّرت حقيقة أن نزرًا من مصنفات القرن الأول قد نجت من عوادي الدهر، ناهيك بقلَّة ما صُنف فيه، وقفك ما سلف الاستشهاد به من الأمثلة على أن مصطلح «سُنَّة النبي ﷺ» قد شاع استعماله حتى في القرن الأول.

وقبل أن نأخذ في تحليل استعمال مصطلح **السُّنة** في مصنفات القرن الثاني يجدر أن نتوفر على استعماله في رسالة صُنفت في نحو عام (١٤٠هـ)، وهي رسالة ابن المقفع (توفي نحو ١٤٠هـ) في الصحابة. وذلك أن لاستعماله كلمة **السُّنة** أهميةً لا تُداني؛ لأنه كان عاملًا للدولة وأديبًا، ولم يكن فقيهًا. فقد صار من المرجوح -لعدم اشتغاله بالفقه- أن يستعمل مصطلحات من قبيل **السُّنة** في غير ما سُلم به من معناها العام.

لقد كانت شواغل ابن المقفع ترجع إلى الشؤون الإدارية، وتلك أولى ما اهتمَّ به الحاكم: «الغزو والقفول؛ والجمع [للإيرادات] والقسم؛ والاستعمال والترك؛ والحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أثر؛ وإمضاء الحدود والأحكام على الكتاب **والسُّنة**..»[٣٥]. ويشفع ابن المقفع ذلك بأن المرء وإن لم يسعه طاعة أحدٍ متى

---

(٣٣) السابق نفسه، ولمزيد من أمثلة مصطلح «سُنَّة النبي ﷺ»، انظر: السابق، ص١٦٥، (وقد ورد المصطلح فيها مرتين)، وص١٦٦.

(٣٤) السابق، ص١٦٤. وفي نقيض ذلك يقول: إن أولئك الذين سخطوا [أن رأوا] معصية الله، ورضوا «بكتاب الله، وسُنَّة رسوله، وسُنَّة المؤمنين...» مبرؤون من تهمة الغلو. (السابق نفسه). ولا يخلو مصطلح سُنَّة المؤمنين من مغزى؛ إذ يبدو دالًا -في الجملة- على الطريقة التي يحيا بها المسلمون جماعةً على هدي من كتاب الله وسُنَّة نبيه ﷺ. ودلالة سُنَّة المؤمنين عند ابن إباض كدلالة مفهوم العرف بعامَّة. وانظر عن العرف أطروحة الدكتوراه للمؤلف، «التطور المبكِّر للفقه الإسلامي في الكوفة» ص٢٩٩ وما بعدها. (سنذكرها لاحقًا باسم «التطور المبكِّر»).

(٣٥) «الرسالة في الصحابة»، ص١٢١.

كان في طاعته معصية الخالق، إلَّا أن مرجع المسائل الإدارية وما لم يرد فيه أثرٌ إلى تقدير الإمام وحده، ومعصية الإمام في مثل هذا والهلكة سواء[٣٦]. وكذلك يحثُّ ابن المقفع الإمامَ أن يعي أن حقَّه على الرعية غير مطلق؛ فما يستحقه من الطاعة موقوف على إقامة العزائم والسُّنن.

تركت شواغل ابن المقفع الإدارية أثرها على رؤيته للمذاهب الفقهية، فودَّ لو رأى مدوَّنة موحَّدة للقوانين تعمُّ كل جهة، فقد راعه ما طالع من الاختلاف من حوله؛ إذ الأحكام متفاوتة بين مدينة وأخرى، وكذا في المدينة الواحدة[٣٧]، فحرَّك هذا دواعي القلق لديه وسعى للوقوف على عِلله، فأداه ذلك إلى أن يلقي باللائمة على أولئك الذين تولوا -في رأيه- كبر هذا الاختلاف. يقول ابن المقفع:

«أما من يدَّعي لزوم **السُّنة** منهم فيجعل ما ليس له **سُنة سُنةً**، حتى يبلغ ذلك به إلى أن يسفك الدَّم بغير بيِّنة ولا حجَّة على الأمر الذي يزعم أنه **سُنَّة**. وإذا سُئل عن ذلك لم يستطع أن يقول: هُريق فيه دم على عهد رسول الله ﷺ وأئمَّة الهدى من بعده[٣٨]. وإذا قيل له: أي دم سُفك على هذه **السُّنة** التي تزعمون؟ قالوا: فعل ذلك عبد الملك بن مروان أو أمير من بعض أولئك الأمراء [بمحض الرأي[٣٩]]. [وهم يذهبون هذا المذهب مع وقوفهم على كونه بدعًا من الحكم]، وإنما من يأخذ بالرأي فيبلغ به الاعتزام عن رأيه أن يقول في الأمر الجسيم من أمر المسلمين قولًا لا يوافقه عليه أحد من المسلمين، ثم لا يستوحش لانفراده بذلك وإمضائه الحكم عليه وهو مُقر أنه رأي منه لا يحتجّ بكتاب ولا **سُنة**»[٤٠].

---

(٣٦) السابق نفسه.

(٣٧) السابق، ص١٢٦.

(٣٨) والمقصود بهذا الخلفاء الأربعة الأُول. (انظر: الحجج، ص٣٢). وثَمَّ اصطلاح آخر للمعنى نفسِه، وهو الخلفاء الراشدون. (والإشارة في الحالتَيْن إلى الخلفاء الأربعة الأُول). وقد استعمله -على سبيل المثال- الليث في رسالته إلى مالك. (انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/ ٩٦).

(٣٩) أضاف المؤلف هذا للبيان، وليس من كلام ابن المقفع. (المترجم)

(٤٠) السابق ص١٢٦.

واللافت في الفقرة السابقة أساس نقد ابن المقفع الصارم، حيث يذكر أن طائفةً من الناس يزعمون [العمل] **بالسُّنة**، مع أنهم لا يملكون توثيق دعواهم هذه بإثبات وقوع هذا العمل في عهد النبي ﷺ أو الخلفاء الأُول، وغاية ما يسعهم إيراده دليلًا هو فعل عبد الملك أو غيره من الحكَّام في فترة متأخرة نوع تأخُر -على أن فعلهم لا يعدو أن يكون رأيًا بدا لهم- مخالفين بذلك عن الاستناد إلى حجج مبتناة على القرآن و**السُّنة**[٤١]. وبعبارة أخرى: إن **السُّنة** الحقيقة بهذا الوصف لا تُجاوز ما أمكن رفعه إلى زمن النبي ﷺ و/ أو الخلفاء الأُول[٤٢].

وعودًا إلى مصطلح «**سُنَّة النبي** ﷺ»، فقد كان المعنى تامَّ الظهور فيما كان رُفع الحديث فيه إلى النبي ﷺ صريحًا. غير أن قدرًا معتبرًا من الصعوبة ينشأ حين يجد المرء مصطلح **السُّنة** مستعملًا من غير أن يضاف إلى سواه، وكذلك يسترعي الانتباه أن تجده يُستعمل -في بعض أحواله- مرفوعًا إلى آخرين مع النبي ﷺ. والحقُّ أن تنوُّع استعمالات **السُّنة** يحدونا إلى استنتاج أن المصطلح قد حمل ضروبًا من المعاني، وأنه برغم كونه في طور اكتساب دلالته الفنيَّة، التي لن تعدو لاحقًا **سُنَّة النبي** ﷺ، فإنه لم يبلغ الذروة من هذا في مطلع النصف الأخير من القرن الثاني.

ومن ثَمَّ تجلو أمثلة استعمال مصطلح «**سُنَّة النبي**» ﷺ عملًا إجرائيًا يشبه ما وقفنا عليه في «الحديث». غير أن ما يربو أهميةً على هذه الأمثلة نزرٌ من سواها نجد فيه تبادلًا قد جرى عفوًا بين مصطلحي «**السُّنة**» و«**سُنَّة النبي**» ﷺ، ويظهر من هذا أن المصطلح الأول منهما قد شرع في اعتداده مرادفًا للأخير بعامَّة. وقد ورد أحد هذه الأمثلة في «**الرد**»، وفيه يرد قول الأوزاعي: «**مضت السُّنة** عن رسول الله» (الرد، ص١٣)، وقد أشار أبو يوسف إلى عبارة الأوزاعي هذه، إلَّا أنه استبدل بقول الأوزاعي: «**السُّنة** ... عن رسول الله ﷺ» مصطلح «**السُّنة**» ولم

---

(٤١) تماثل هذه التهمة -إلى حد كبير- اتهام أبي يوسف للأوزاعي والحجازيين. (انظر: الرد، ١، ص١١، ٣، ص٢١).

(٤٢) قارن مع الأصول، ص ٥٨ وما بعدها، ص١٠٣ وما بعدها، ص١٣٧.

يزد، وفي ذلك ما يدلُّ على أن إفادة «السُّنة» معنى «سُنَّة النبي ﷺ» كان استعمالًا راسخًا في ذلك الزمان[٤٣].

وهذا الضرب من التطوُّر إنما يقع ثمرة لعهد طويل نسبيًّا من استعمال المصطلح مرادًا به الرفع إلى النبي ﷺ. وقد رأينا من قبل أمثلة استعماله في القرن الأول، وكذلك لدى ابن المقفع وهو ما يصور استعماله من غير فقيه. لقد بقيت بعض أمثلة استعمال أهل الاختصاص لـ«سُنَّة النبي ﷺ» في مصنفات أحاديث الأحكام في القرن الثاني، وهي تظهر استعمالًا مطردًا للسُّنة في الرفع إلى النبي ﷺ.

ومثالًا لذلك، فقد ورد في أحاديث إبراهيم النخعي (ت ٩٥هـ)، في مصنفات أحاديث الأحكام الكوفية في القرن الثاني، أحد أوائل أمثلة استعمال سُنَّة النبي ﷺ. فقد رَوى أن رجلًا -هو الصبي بن معبد- أجاب -في دقَّة- عن مسائل من مناسك الحج، فقال له عمر: «هديت لسُنة نبيك»[٤٤].

ولنتحوَّل الآن إلى الأوزاعي الذي يمثِّل -إن نحن قارناه بأبي حنيفة وأبي يوسف- مرحلةً أبكر نسبيًّا من تطور الفقه الإسلامي، وذلك لدرس دلالة مصطلح السُّنة [لديه]. والأمثلة الآتية حقيقة بالعناية:

١- «مضت السُّنة عن النبي ﷺ أن...»[٤٥].

---

(٤٣) انظر أمثلة مشابهة في رسالة الليث بن سعد، الفقيه المصري المعروف، في: إعلام الموقعين، مرجع سابق، (٣/ ٩٥). يقول الليث بن سعد، في حديثه عن الصحابة الذين خرجوا للجهاد في بقاع متفرقة: «وكان في كل جند منهم طائفة يعلمون كتاب الله، وسُنَّة نبيه، ويجتهدون برأيهم فيما لم يفسره لهم القرآن والسُّنة». ومن الملاحظ أن مصطلح «السُّنة» في الجزء الأخير من العبارة قد حلَّ عفوًا محلَّ «سُنَّة النبي ﷺ». وهو ما يُبين عن ترادفهما.

(٤٤) أبو يوسف، كتاب الآثار، ٤٧٨. (ويشير الرقم المذكور هنا -وكذا حيث تعلَّق الأمر بهذا الكتاب- إلى رقم الأثر دون الصفحة). وقد ناقش الكاتب ما بلغنا وصحَّ من فقه إبراهيم النخعي في (التطور المبكِّر)، ص٩٢ وما بعدها.

(٤٥) الرد. ١٣.

٢- يعـرب الأوزاعـي في جلاء عن مبدأ أفضلية التصرف النبوي: (أحق من اقتُدي به وتُمسـك بسنته رسول الله ﷺ)[٤٦]. ويستشهد في موضع آخر بالآيـة القرآنيـة التي تنتظم هذا المفهوم: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[٤٧].

على أن استعمال مصطلح **السُّـنة** كان بالغ الندرة لدى الأوزاعي. فهل تحمل نـدرة الذكـر هذه دلالة -ما كانت- على مدى أهمية **السُّـنة** في مذهب الأوزاعي؟ الجواب بالنفي هو الظاهر. ذلك أن مصطلح **السُّـنة** مرادًا به ﷺ **سُـنَّة** النبي وإن لم يكثـر ترداده لدى الأوزاعي، إلَّا أن ذكـر تعاليم النبي ﷺ وأفعاله وما تضمَّنه ذلك مـن الاحتجـاج بها كان شـديد الشـيوع [عنـده][٤٨]. وإنما يؤكِّد هـذا الحاجةَ إلى اسـتخدام الحجَّة الدلالية على نحو مبدئي وحسـب، مع وصلها بالنتائج الأخرى. والحـقُّ أن الأوزاعـي قد أبعد حتى أنكر السـمة الدينية الملزمة لمؤسسـة الديوان التـي أنشـأها عمـر؛ لأنهـا كانت حادثـة بعد النبـي ﷺ، وإنمـا يُجلي هـذا الرابطة الوثيقة بين الفعل الذي يكثر الأوزاعي من اعتداده حجة شرعية وافتراع النبي ﷺ له[٤٩]. وكذلك يجدر بنا أن نعي أن إيراده لعمل المسـلمين، ولم يكن إلاَّ اسـتثناء قليلًا[٥٠]، كان يسـبقه على الدوام الإلماع بأن النبي ﷺ كان المسـتهل له. وعلاوة

---

(٤٦) السابق، ٥٠.

(٤٧) سورة الأحزاب،٢١، واستشهد بها الأوزاعي في الرد، ٢٣. وقد استعمل الأوزاعي مصطلح السُّنة دون تصريح برفعها إلى النبي ﷺ مرة واحدة. (انظر: السابق، ٣٧).

(٤٨) انظر هذه الإشارات في: الرد، ١، (فعل النبي ﷺ)؛ ٢ (قول النبي ﷺ)؛ ٣ (فعل النبي ﷺ)؛ ٤ (إنكار الاعتبار الديني لبعض المؤسسات؛ إذ لم تكن قائمة زمن النبي ﷺ)؛ ٥ (فعل النبي ﷺ الذي استمر عليه أئمَّة الهدى)؛ ٧ (فعل النبي ﷺ الذي اتبعه المسلمون من بعده)؛ ٨ (فعل النبي ﷺ الذي أخذ به أئمة المسلمين من بعده)؛ ٩ (كالمثال السابق)؛ ٤٦ (كالمثال السابق)؛ ١٧ (فعل النبي ﷺ)؛ ٢٠ (قول النبي)؛ ٢٣ (فعل وقع زمن النبي ﷺ)؛ ٢٦ (ينافح عن حِل فعل كان يُعد حلالًا زمن النبي ﷺ، محتجًا لذلك بقوله ﷺ)؛ ٣١ (قول النبي ﷺ)؛ ٣٤ (فعل النبي ﷺ)؛ ٤٨ (فعل النبي ﷺ (ص١٢٩) وقياس على حادثة وقعت إبان حياة النبي ﷺ (ص١٣٠)؛ ٥٠ (فعل النبي ﷺ وهو -والكلام للأوزاعي- أحق من اقتدي به).

(٤٩) السابق، ٤.

(٥٠) انظر أمثلة إيراد العمل دون نسبته إلى النبي ﷺ في: السابق، ٣، ٦، ٩، ١٤، ١٩، ٢٥، ٣٢.

على ذلك، فحتى حين يذكر «العمل» مجردًا فإنما يظهر أنه يزعم له الحجية؛ أن حاز قبول المسلمين جميعًا، ولا سيما العلماء منهم. والحقُّ أن الأوزاعي متى أورد العمل ولم يدع إنشاء النبي ﷺ له، فالظاهر أنه يُعضده بالإجماع[51].

شاع استعمال مصطلح **السُّنة** غير مضاف عند مالك، غير أن مصطلح «سُنَّة النبي ﷺ» لم يقع لديه إلَّا في الندرة. وليس بسبيل الضرورة أن تدلَّ هذه الندرة -كما كان الشأن عند الأوزاعي- على أن مالكًا لم يضرب في مفهوم «سُنَّة النبي ﷺ» بسهم، أو أنه لم يستعمله بكثرة. فإن رأيًا كهذا يمكن تزييفه وإن بقراءة عجلى لموطئه، ففيه ما لا يقل عن ٨٢٢ حديثًا نبويًا[52]. ولرواية مالك الحديثَ النبوي الآتي أهمية عظيمة: «إني لأنسى أو أُنسَّى لأسن»[53]، وهو -فوق ذلك- مبين عن مذهبه في **السُّنة** النبوية[54].

وثَمَّ كثرة من الأمثلة عند أبي يوسف قد استُعمل فيها مصطلح «سُنَّة النبي ﷺ»، وكذلك «**السُّنة**» دون إضافة البتة. ومن بين هذه سنُعمل الفكر الآن في قليلٍ من أمثلة الضرب الأول، مع إرجاء أمثلة الضرب الثاني إلى مناقشة لاحقة[55].

---

(٥١) انظر: السابق، ٦، ٩، ١٩، ٢٥، ٣٢. وفي كثير منها يُذكر الأئمة و/ أو العلماء، وهو ما يظهر اتصال العمل، ويعضد من دعوى الإجماع. ويبدو أن النص على العلماء قد رام إظهار قبول العمل من الوجهة الدينية.

(٥٢) الأصول، ص٢٢، وذلك أخذًا من الزرقاني.

(٥٣) مالك بن أنس، الموطأ، ص١٠٠، (سنذكره لاحقًا باسم الموطأ). والمقصود من الحديث أن لما نسي النبي ﷺ (أو أنساه الله سبحانه) دلالةً معيارية. وانظر مثالًا آخر لاستعمال مصطلح «سُنَّة النبي ﷺ» في الموطأ، ص٥١٣. وانظر مثالًا استعملت فيه السُّنة دون رفع صريح إلى النبي ﷺ، غير أن السياق قاضٍ بعدم إمكان معنى سوى سنته ﷺ في: السابق، ص ٣١٤، وفيه يذكر مالك أن المرء لا يبتدع في الأعمال، فريضة كانت أو نافلة، وإنما يتبع ما مضى عليه المسلمون، ثم يضيف مالك أن رسول الله ﷺ قد اعتكف، ومن ذلك عرف المسلمون الاعتكاف. وانظر مثالًا آخر من استعمال السُّنة في معنى «سُنَّة النبي ﷺ» في: السابق، ص١٧٧، وفيه يستشهد مالك ببعض العلماء الذين ذهبوا إلى أنه لم يكن ثَمَّ نداء إلى الصلاة ولا إقامة في العيدين «منذ زمان رسول الله ﷺ إلى اليوم». ثم يضيف مالك: «وتلك السُّنة التي لا اختلاف فيها عندنا».

(٥٤) وفي المذهب القائل باستناد السُّنة التي عليها أهل المدينة إلى سنة النبي ﷺ، انظر: (التطور المبكر)، ص٢٠٩ وما بعدها، و٥٠٣، حاشية ١٣٢.

(٥٥) وزيادة على هذه، ثَمَّ عدَّة استعمالات للسُّنة لم يجر فيها التصريح بنسبتها إلى النبي ﷺ أو إلى =

يُروى في «**الخراج**» (ص١٤، ١١٥) أن عمر -رضي الله عنه- ذكر أنه إنما أرسل ولاته [على الأمصار] ليعلموا الناس دينهم وسُنَّة نبيهم ﷺ.

وفيه (ص٧٦) ينصح أبو يوسف الخليفةَ أن يأمر عماله -في جملة ما يأمرهم به- بالعمل «بسُنَّة رسول الله ﷺ».

وفيه (ص١٦٤): «مضت **السُّنة** من لدن رسول الله ﷺ والخليفتين...».

وفي «**الرد**» (١٨، ص٥٧): «فلم تمض بهذا **سُنَّة** عن رسول الله ﷺ، ولا عن أحد من أصحابه».

وفيه (٥، ص٢٤)[٥٦]: أن المرء لا يتبع في مسائل الحلال والحرام -والقول لأبي يوسف- ما عليه عمل الناس، بل يأخذ «**بالسُّنة** عن رسول الله ﷺ، وعن السلف: من أصحابه، ومن قوم فقهاء».

وكذلك نجد عند الشيباني وفرةً من أمثلة مصطلح «سُنَّة النبي ﷺ».

ففي «**الموطأ**» برواية الشيباني (ص٣١٥)، يورد الشيباني مقالة مالك[٥٧] الآتية: «ما لكِ في كتاب الله من شيء، وما علمت لك في **سُنَّة** نبي الله شيئًا» (وذلك جوابًا عن مسألة من الفرائض).

وفيه (ص٣٨٩) يروي الشيباني خبرًا فيه أن عمر بن عبد العزيز قد كتب إلى أبي بكر بن حزم يسأله أن ينظر ما كان من «حديث رسول الله ﷺ أو سُنته»، فيكتبه[٥٨].

وهكذا نجد اتصالًا لم ينقطع من استعمال مصطلح «**سُنَّة** النبي ﷺ» في الشعر، والنثر، وكذا في مصنفات الفقه منذ مرحلة مبكِّرة للغاية. وعلى الرغم من ذلك، فأي شيء قُصد **بالسُّنة** إن هي أُطلقت دون إضافة البتة؟

= أصحابه. انظر بضعة أمثلة في: السابق، ص٣٢ وما بعدها. والحواشي ٤-٦ بأدناها.

(٥٦) الصواب أن ذلك في ص٧٦. (المترجم)

(٥٧) ليس هذا من قول مالك، بل هو قول أبي بكر -رضي الله عنه- يرويه عنه مالك. (المترجم)

(٥٨) وعلاوة على هذا، ثَمَّ إشارات متكاثرة في الحجج، انظر للتمثيل ص١٣٧، ١٠٦ بأدناها؛ وانظر كذلك ص١٤١؛ ١٤٧؛ ١٦٩؛ ٢١٤؛ وقد تكرر كثيرًا.

يكشـف إنعام النظر في أمثلة اسـتخدام كلمة **السُّنة** إبان القرن الثاني، ومن قبلُ قـد وقفنـا علـى ذلك، اسـتعمالَها فـي جملة مـن المعانـي[٥٩]. وسـوف نحلل ثَم الاسـتعمالات الرئيسـة للمصطلـح، ونرى ما تكشـف عنه مـن النظرية الأصولية/ أصـول الفقه في الحقبة محل الدرس.

(١) كان اقتـران **السُّـنة** بالقـرآن واحـدًا مـن اسـتعمالات كلمـة **السُّـنة**. ولا يُرتضى من التفسـير -والحال هذه- سـوى أن **السُّنة** قد دلَّت على «**سُنَّة** النبـي ﷺ». وفـي البيـت الآتـي للكميـت، شـاعر القـرن الأول ومطلع القرن الثاني، ما يشهد لهذا:

بــأي كتــاب أو بأيــة سُــنَّة ... ترى حبهم عارًا عليَّ وتحسب[٦٠]

وقـد نما مع مرور الزمان اسـتعمال القرآن و**السُّـنة** متعاطفَيْـن. وحتى في ذلك الوقـت الـذي نُظـم فيه هذا البيـت (نحو ١٠٠هـ أو حتى قبلها) يشـي نسـق ورود المصطلح أن معناه الذي أفاد كان راسـخًا غير طارئ.

---

(٥٩) يجدر التنبُّه إلى أن مصطلح السُّنة قد استعمل في المصنفات الإسلامية الكلاسيكية -واستمر مستعملًا إلى يوم الناس هذا- في معانٍ متباينة. مادة سنة في: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ص٧٠٣ وما بعدها (سنذكره لاحقًا باسم الكشاف)؛ أبو البقاء، الكليات، ص٢٠٣ (سنذكره لاحقًا باسم الكليات). ولا تنحصر السُّنة عند أبي البقاء في سُنَّة النبي ﷺ، فقد تعني طريقة الدين [نصّ أبي البقاء: الطريقة المسلوكة في الدين، وقد كتب المؤلف اللفظ العربي بحروف أجنبية على نحو ما أثبتناه. (المترجم)]، وطريقته هي السلوك المثالي سواء كان من النبي ﷺ (ويتألف من أقواله وأفعاله) أو من أصحابه. وبرغم ذلك، فإن الشافعي -على ما ذكره أبو البقاء- يرى السُّنة «مختصَّة بسُنَّة رسول الله ﷺ» (السابق، ص٢٠٣). وفي الكشاف أن مصطلح السُّنة يعني -في بعض دلالاته- الشريعة. وكذا ما ثبت بالسُّنة (أعني أحد الأدلَّة الأربعة) يُسمَّى سُنَّة (الكشاف، ص٧٠٣)، و«الطريقة المسلوكة في الدين من غير وجوب ولا افتراض، ونعني بالطريقة المسلوكة ما واظب عليه النبي ﷺ كصلاة التراويح [كذا ذكره المؤلف، وما في الكشاف هو نسبة المواظبة على التراويح إلى الصحابة لا النبي ﷺ. (المترجم)]. فإن تعلَّقت بتركها كراهة وإساءة فهي سُنَّة الهدى، وتُسمَّى سُنَّة مؤكَّدة أيضًا» (السابق، ص٧٠٤). وفي بعض ما ذكر أبو البقاء من الأمثلة ما هو حقيق بالانتباه: «وسُنَّة عبادة واتباع كالطلاق في طهر بلا وطء، وسُنَّة المشايخ كالعدد التسع في الاستياك»، إلخ. (الكليات، ص٢٠٣).

(٦٠) هاشميات الكميت، ص٣٢، ١. ٤. وانظر في أسباب امتناع معنى آخر هنا سوى سُنَّة النبي: فضل الرحمن، المنهجية الإسلامية، مرجع سابق، ص٨. وانظر أمثلة أخرى من اقتران السُّنة بالكتاب في رسالة ابن المقفع، مرجع سابق، ص١٢٦.

وقد شاع استعمال هذا المركّب (القرآن والسُّنة) في المصنفات الفقهية بخاصَّة. ولا يمكن أن تُفيد السُّنة ثم سوى «**سُنَّة النبي ﷺ**»؛ إذ لا يُتصور أن أحدًا -سوى النبي ﷺ- له من رسوخ المكانة والسلطة ما يجعله يُقرن في الذكر بالقرآن. وفيما يلي طائفة من أمثلة اقتران **السُّنة** بالقرآن.

في «**الموطأ**» (ص٥١٣): ما لكِ في كتاب الله من شيء، ولا في **سُنَّة** رسول الله ﷺ. (وذلك جوابًا عن مسألة من الفرائض)[٦١].

وفي «**الرد**» (٥. ص٣١): يحذر أبو يوسف من قبول الشاذ من **الحديث**، ويجعل من موافقة القرآن والسُّنة ضابطًا -ضمن ضوابط أخرى- في قبول **الحديث**.

وفيه (٥. ص٣٢): «فاجعل القرآن **والسُّنة** المعروفة لك إمامًا قائدًا».

وفيه (في الموضع نفسِه): «...مما لم يُوضح لك في القرآن **والسُّنة**».

وفي «الخراج» (ص١٦٠): لو أن رجلًا قطع يد رجل عمدًا، فقطع الأخير -أن كان له حق القصاص- يد الأول فمات، فقد ذهب بعضهم إلى أن فيه الدية على عاقلة الفاعل، غير أن أبا يوسف يراه براء من ذلك؛ إذ لم يقتله، وإنما قتله «القرآن **والسُّنة**».

وفي «**الحجج**» (ص٢١٢): أن عمر أرشد أبا موسى الأشعري -رضي الله عنهما- أن يرجع إلى القياس فيما لم يكن من المسائل في «الكتاب ولا **السُّنة**»[٦٢].

(٢) «**السنة والسيرة**» ضرب آخر من الاقتران يتضمَّن الرفع إلى النبي ﷺ وإن لم يرد ذكره ﷺ صريحًا.

ففي «**الرد**» (٢١، ص٦٧): «**سُنَّة** النبي ﷺ وسيرته». والرفع ثَم إلى النبي ﷺ ظاهر.

---

(٦١) قارن مع الموطأ برواية الشيباني، ص٣١٥.

(٦٢) انظر أيضًا: الحجج، ص٢٢٥؛ الموطأ برواية الشيباني، ص٣١٥، وقد تكرر كثيرًا.

وفيـه (٦، ص٣٦ ومـا تلاها): «فما كنت أحسـب أحدًا يعرف السُّـنة والسيرة يجهل هذا». (وليس يمكن أن تفيد السُّـنة هنا سـوى **سنة** النبي ﷺ، ويشهد لذلك أيضًا حجة أبي يوسف في ص٣٥).

(٣) يقفنـا عـدد من الأمثلة على أن استعمال «**السُّـنة**» و«**الحديـث**» لم يكن بسبيل التـرادف فـي المرحلة المبكِّـرة، وذلك برغم غلبـة الترادف -لا عمومـه- على اسـتعمالهما عند علمـاء الحديث فيما بعـد[٦٣]. لقد دلَّ **الحديـث** في الجملة، إبان المرحلة المبكِّرة، على خبر عن ذي سـلطان (تقيـد ذلـك فيمـا بعد حيـن توطـدت المصطلحـات الفنيَّـة)، أعني عن النبي ﷺ وكذا عن آخرين، ولا سـيما الصحابة. وأما **السُّـنة** فقد أفادت مـن المعنى الطريقة المسـلوكة في الدين. وهكـذا، كان الحديث بمثابة التوثيـق للسُّـنة، لكنه لم يكن والسُّـنة بمعنى؛ إذ لا يلـزم في كل حديث أن يصـحَّ، أو يـدلَّ على **سُـنَّة** [وقعت]. ومن ثَمَّ شـكَّلت السُّـنة -خلافًا للحديـث- طريقة مسـلوكة في الحياة المعيشـة بلغتنا عن النبي ﷺ و/ أو الصحابة، وذاك هو الراجح، أو استنبطت -في طائفة من الحالات- مما صحَّ من السُّـنة، وصارت معتمدة بالإجماع[٦٤].

تظهرنـا كثـرة مـن الأمثلـة علـى الفصـل الحاسـم الـذي وقـع من أبي يوسـف -أحيانًـا- بيـن **الحديـث والسُّـنة**. ففي «**الـرد**» (٥، ص٣١) يحذر من الشـاذ[٦٥]، ويرى المتروك من الأحاديث شـاذًّا، ويذهب إلى أن المقبول من الأحاديث -مع ضوابط أخرى- ما وافق الكتاب والسُّنة دون سواه. والحقُّ أن أبا يوسف قد عنى **بالسُّـنة** -علـى نحـو ما تُظهرنـا مصنفاته- مبـادئ تعارفها عامَّة المسـلمين، وقبِلها

---

(٦٣) وإن يكن عدد من علماء الحديث قد أيد هذا التمييز بين المصطلحَيْن، إلاَّ أنه لم يكن محلَّ إجماع. انظر على سبيل المثال: دستور العلماء، (٢/ ١٥).

(٦٤) إذ تدلُّ السُّنة -كما أوضح جولدتسير- على جوهر القواعد المتعلِّقة بالحياة العملية (Muh. St., vol. II, p. I2).

وانظر كذلك الأمثلة التي فسر بها جولدتسير الفرق بين السُّنة والحديث (السابق، ص١١ وما بعدها).

(٦٥) انظر: الرد، ٩.

الفقهاء، وبلغتنا عن الثقات من أهل العلم[٦٦]. ولذا تكاثرت الأمثلة التي شدَّد فيها أبو يوسف[٦٧] على سمة الرسوخ في **السُّنة** كقوله: «**سُنَّة** محفوظة معروفة»، و«**سُنَّة** معروفة»[٦٨]، و«الحديث في هذا كثير، **والسُّنة** في هذا معروفة»[٦٩]، و«الحديث في هذا معروف مشهور، **والسُّنة** فيه معروفة»[٧٠].

(٤) اشتق من الفعل مضى للعبارة عن جانب آخر من السُّنة، وهو شيوعها ورسوخها مبدأً، وتوطد هذا حين وُسمت السُّنة بمصطلحات من الأفعال والصفات. لقد عُدَّت السُّنة -لرسوخها واتصالها بالماضي، وهو ما يدلُّ له مصطلح **مضى**- تعبيرًا عن النزوع المباين بالكلية للإحداث والبدعة[٧١].

ويحدونا هذا إلى رأي فقهاء القرن الثاني، ولا سيما الكوفيين منهم، في إشكالية الصلة بين السُّنة وما كان عليه المسلمون من أعراف وعادات. وإنها لصلة معقَّدة، فقد عُدت تلك الأعراف والعادات القائمة -ولعله افتراض لا مسوغ له- نوعَ تعبير عن التعاليم النبوية. إذ أُدرك أن نقل هذه التعاليم -وذلك ما

---

(٦٦) السابق، ١، (ص٥)، ٢ (ص١٥ وما بعدها)، ٥، (ص٢٤ وما بعدها، و٣٠ وما بعدها).

(٦٧) السابق، ١٤ (ص٤٩).

(٦٨) السابق، ٥ (ص٣٢).

(٦٩) السابق، ٧ (ص٣٨). ويبدو الأمر نفسه أساسًا للميز بين السُّنة والأثر. انظر شاهد ذلك في: الحجج ص٧٥، ٧٧، وقد تكرر مرارًا.

(٧٠) الرد، ٨، (ص٤٠)، وانظر: الحجج ص٩٥، ٩٦.

(٧١) وللتقابل بين السُّنة والبدعة انظر: الموطأ (ص٣١٤)، وفيه قال مالك، يعقب على مسائل يأمر بها الشرع أو يندب إليها: «فمن دخل في شيء من ذلك فإنما يعمل بما مضى من السُّنة، وليس له أن يحدث في ذلك غير ما مضى عليه المسلمون...». وللسياق الذي فيه وردت هذه العبارة انظر الحاشية رقم (٥٣) من هذا البحث. ولاقتران السُّنة بالفعل مضى انظر: السابق، ص ٢٩٠، ٣١٨، وقد تكرر مرارًا. وعند أبي يوسف انظر: الخراج، ص ٥٩؛ الرد (٣، ص١٣) (والعبارة للأوزاعي)، ص١٨ (والعبارة لأبي يوسف). وانظر أيضًا: السابق، (ص١١) (جرت السُّنة)؛ الخراج، ص٥٩ (وفيه العبارة السابقة نفسها). وعند الشيباني انظر: الموطأ، ص٢٩٠؛ الحجج، ص١٧٦، وقد تكرر مرارًا. وانظر كذلك عبارة عن الشعبي فيها أنه كان أعرف الناس بالسُّنة الماضية، في: وكيع، أخبار القضاة، (٢/ ٤٢٧).

تقتضيه طبائع الأشياء- لم ينحصر في المشافهة، بل إنها أُدمجت وغدت -بسبب من هذا- جزءًا لا ينفصم من طريقة حياة المسلمين. ومع ذلك، لم يُعد العرف والعادة بمجردهما حجَّة(٧٢). ومن المعلوم أن لمفهوم العمل دورًا جِد بارز في فقه الأوزاعي، وحقيق بالذكر أن العمل الوارد عنده هو -من بين جملة أمور- ما لا يرده العلماء(٧٣). وثَمَّ عبارة كاشفة عند أبي يوسف يلوح منها أن مفهوم السُّنة لم يكن مرادفًا لـ«ما عليه عمل الناس»، لا في مذهبه [الحنفي/ الكوفي]، ولا في مذهب فقهاء المدينة أو الشام، حيث يسخر أبو يوسف من أهل المدينة؛ إذ كرسوا ما تعارفوه من العمل في السُّنة، وربما استحدثه عامل السوق أو بعض ذوي الولايات(٧٤).

ولا يعنينا ثَم أن يكون حكم أبي يوسف في صنيع فقهاء الشام والحجاز صوابًا في نفس الأمر أو لا، فالحقيق بالأهمية ما حواه نقده من اتهام لاذع. حيث تجلو هذه التهمة القاسية أن أحدًا لم يجهر بدعوى قداسة العمل المجرد وأنه مرادف للسُّنة، والحديث ثَم عن فقهاء الشام والحجاز، لا عن فقهاء الكوفة؛ ذلك أن الأُول لو أذاعوا جازمين أن محض عملهم والسُّنة سواء في المعنى، لكانت

---

(٧٢) ذهب مارجوليوث إلى حد القول بأن قبول القرآن والسُّنة مصدرين للتشريع قد عنى للقرون الأولى سيادة عرف العرب القديم فيما لم يكن للقرآن فيه أمر. والظاهر أنه يرى الإسلام قد نزع تجاه ما لم يرده من الأعراف لا إلى السماح بها وحسب، بل إلى إعلائها إلى رتبة المصدر الكامل للتشريع.

(See his Early Development of Mohammedanism, London, 1914, p. 68 and "Omar's Instruction to the KadI", JRAS, (I9IO), p. 314).

ولو أن القرآن أطرى ما سمَّاه سُنَّة الجاهلية لوسعنا قبول رأي كهذا، غير أن غاية القول في عادات الجاهلية أن القرآن لم يردها متى لم تنازع تعاليمه، وهذا مباين بالكليَّة لجعل عادات الجاهلية وأعرافها في رتبة تشبه رتبة القرآن.

(٧٣) الرد، ٦ (ص.٣٤ وما بعدها)، و٨ (ص٤٢).

(٧٤) السابق، ١ (ص١١). وفي قريب من هذه العبارة يشبه أبو يوسف مقالة: «على هذا كانت أئمَّة المسلمين فيما سلف» بالقول: «بهذا مضت السُّنة»، ولعله محض رأي لبعض مشايخ الشام ممن لا يحسن الوضوء، ولا التشهد، ولا أصول الفقه. (السابق، ٣ ص٢١). بل إن ابن المقفع، وهو مسلوك في طبقة وزراء الدولة، ينكر النزوع إلى اعتداد الممارسات الإدارية من السُّنة حتى وإن لم يكن ثَمَّ دليل على وقوعها زمن النبي ﷺ أو الخلفاء الأُول.

دعوى أبي يوسف فيهم عبثًا. ثم إن أبا يوسف أتبع حملته الشديدة على «العمل» بيانَ مذهبه في **السُّنة** بالعبارة الآتية:

«ليس يؤخذ في الحكم في الحلال والحرام بمثل هذا: أن يقول: لم يزل الناس على هذا؛ فأكثر ما لم يزل الناس عليه مما لا يحل ولا ينبغي، مما لو فسرته لك لعرفته وأبصرته عليه العامَّة مما قد نهى عنه رسول الله ﷺ. إنما يؤخذ في هذا **بالسُّنة** عن رسول الله ﷺ وعن السلف: من أصحابه ومن قوم فقهاء»[٧٥].

ولذا، وميلًا عمَّا عليه **العمل**، يحثُّ أبو يوسف الناسَ على التماس **السُّنة** من النبي ﷺ والصحابة باتباع الفقهاء[٧٦].

(٥) ليس من العسير -تأسيسًا على ما مر- أن ندرك أن مصطلح **السُّنة** طفق يدلُّ على «الممارسة الدينية الراسخة» أو «الطريقة المسلوكة في الدين»[٧٧]. وتبدو عبارة مالك: «**السُّنة عندنا**» مفيدة المعنى نفسه. وكذا استعمله أبو يوسف والشيباني في بعض الأمر[٧٨].

---

(٧٥) السابق، ٢٤ (ص٧٦).

(٧٦) انظر استنتاجنا هذا في ص٤٢ وما بعدها من هذا البحث.

(٧٧) الكشاف، ص٧٠٣؛ الكليات، ص٢٠٣، وانظر أيضًا: الموطأ، ص ٢٢٦، ٢٦٨، ٢٧٣، ٥٦٨، ٨٤٣. ولذا فإن [للسُّنة في] عبارة «المشي خلف الجنازة من خطأ السُّنة» من المعنى ما لرواية مالك: «سنوا بهم سُنَّة أهل الكتاب». (السابق، ص٢٧٨).

(٧٨) انظر عند أبي يوسف: الخراج، ص٩٠، ٢٠٣ («أخطأ الحكم والسُّنة»)؛ الرد، ١٥، (ص٥٣)، ٤١، (ص١١٦). وانظر عند الشيباني: الحجج، ص٧٧ (سنة الصلاة)؛ الموطأ برواية الشيباني، ص٢٥٠، «طلاق السُّنة»، وانظر كذلك: الحجج، ص٤٠، ٧٩، «السُّنة في الجمع بين المغرب والعشاء في المطر...». ويبدو لهذا الاستعمال نوع صلة بالاستعمال الآتي للمصطلح في قصيدة عربية لدرهم ابن يزيد:

لا نرفع العبد فوق سنته ... ما دام منا ببطنها شرف

(انظر شرح ديوان حسان، ص٢٧٩، البيت١١). وانظر مثالًا آخر من استعمال مصطلح السُّنة بمعنى العقيدة الدينية الموثوقة في كتاب عمر بن عبد العزيز في: ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز، ص٩٣-١٠٠.

see particularly Clause XII cited in H. A. R. GIBB, "The Fiscal Rescript of Umar II", p. 6.

(٦) وقريب من هذا عبارة أخرى هي من خواص مالك: «**السُّنة** التي لا اختلاف فيها عندنا». وليس المستفاد ثَم مجرد رسوخ الحكم، بل فوق ذلك المصدر الذي أمدَّه بالحجية، وهو **إجماع** أهل المدينة[٧٩]. وقد شاع استعمال هذا التعبير عنده، والظاهر أنه و«الأمر المجتمع عليه عندنا»[٨٠] سواء في المعنى، أو هما قريب من قريب.

(٧) يتمثَّل بعض جوانب **السُّنة** -وهو صادر عمَّا أسلفناه من القول في دلالة **السُّنة**- فيما لها من طبيعة موثوقة. ولذا تقع في مقابل الاجتهاد. يقول مالك: «وما كان مما لم يأت فيه عن النبي ﷺ عقل مسمى، ولم تمض فيه سُنَّة، فإنه يجتهد فيه»[٨١]. فإذا وقف المرء على سُنَّة ما كانت، أعني ما صحَّ منها، لم يسعه أن يلتمس الحكم بنظره العقلي. فقد سأل ربيعة (ت ١٣٦هـ) سعيد بن المسيب (توفي نحو ٩٣هـ) أن يعلل ما بدا حكمًا غير مُبرر في جعل ثلاثين من الجمال دية في ثلاثة أصابع، وعشرين منها دية في أربعة، فأجاب سعيد: «هي **السُّنة**...»[٨٢].

(٨) بقي أن ننظر فيمن مثَّلت تعاليمه وأفعاله **السُّنة** التي يجب على المسلمين الصدور عنها. وإن يكن من القطعي أن سلوك النبي ﷺ قد شكَّل **السُّنة**[٨٣]، فإن سُنَّة الصحابة -كما سنرى- قد شاركته الأمر[٨٤].

---

(٧٩) انظر هذه العبارة في الموطأ في مواضع كثيرة. وللأسباب التي من أجلها منح مالك تلك الأهمية الكبرى «للعمل الظاهر المؤيد بإجماع أهل المدينة»، انظر رسالته إلى الليث في: الأندلس، (١٥/ ٤١٦ وما بعدها).

(٨٠) انظر هذا التعبير في مواضع كثيرة من الموطأ.

(٨١) السابق، ص٨٥٣.

(٨٢) السابق، ص٨٦٠.

(٨٣) وعلاوة على ذلك، فممَّا يحسن الوقوف عليه مفهوم خصائص النبي ﷺ، فثَم طائفة من الأفعال انفرد بها النبي ﷺ ولا يتبعه فيها سواه. انظر مثال ذلك في: الرد، ٥ (ص٢٤، ٣٤)، ٣٩، (ص١٠٧ وما بعدها). وانظر أمثلة ذلك عند الشيباني في: الموطأ برواية الشيباني ص٧٨، ١٨٠.

(٨٤) انظر للتمثيل: الرد، ٨، ٢٤.

وقد أشار أبو يوسف والشيباني إلى مرجعية الصحابة، ولا سيما أئمَّة الهدى (أعني الخلفاء الراشدين، والخليفتين الأولين منهم على نحو أبلغ في التعيين). وكثيرًا ما سائل الشيباني أهل المدينة -في «**الحجج**» بخاصة- عما ينصر مذاهب لهم من حديث النبي ﷺ أو حديث الصحابة[85]. وتُبين هذه الحجَّة -في جلاء- ما لأقوال الصحابة وأفعالهم من الأهمية عند أبي يوسف والشيباني.

ومثالًا لذلك، يقول أبو يوسف: لا اعتبار بـ«العمل» بمسائل الحلال والحرام، بل يأخذ المرء في هذا «**بالسُّنة** عن رسول الله ﷺ وعن السلف: من أصحابه، ومن قوم فقهاء»[86]. ويقول في مسألة أخرى: «فلم تمض بهذا **سُنَّة** عن رسول الله ﷺ ولا عن أحد من أصحابه فيما نعلم...»[87]. وتارة أخرى يذكر أبو يوسف **سُنَّة** النبي ﷺ والخليفتَيْن من بعده[88]. ويعرب عمَّا ذكره من متابعة عمر بن عبد العزيز عمرَ بن الخطاب -رضي الله عنه- على سياسته بعبارة: «أخذ في ذلك بالسُّنة»، ثم يسوق مقالة صريحة في حجية الأحكام التي انتهى إليها «**الولاة المهديون**» (وهو اصطلاح يبدو أنه **وأئمَّة الهدى** بمعنى)[89].

(٩) ثَمَّ استعمال آخر للسُّنة يدلُّ على الرتبة التي حازها فعل معيَّن من الحُسن. ويبدو أن هذا الاستعمال قد ترسخ أيضًا إبَّان القرن الثاني، وسرى إلى الفقه الإسلامي الكلاسيكي، وعُنى به «المندوب من غير إيجاب». وهو بهذا المعنى يقابل الفريضة والواجب من جهة، والنافلة من جهة أخرى. وموقعه في هذه التراتبية بين الجهتَيْن. ومن أمثلة ذلك دون حصر[90]:

---

(٨٥) انظر الحجج في مواضع كثيرة.

(٨٦) الرد، ٢٤، (ص.٧٦).

(٨٧) السابق، ١٨ (ص. ٥٧).

(٨٨) الخراج، ص١٦٤. وانظر كذلك في مكانة أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما- الاستثنائية: ابن إباض، الجواهر، ص١٥٧ وما بعدها.

(٨٩) السابق، ٥٨.

(٩٠) وقد ظلَّت السُّنة تُستعمل في هذا المعنى بعد ذلك. انظر: الكشاف، ص٧٠٣؛ الكليات، ص٢٠٣؛ النسفي، كشف الأسرار، (٢/ ٢)؛ التفتازاني، التلويح على التوضيح، (٢/ ١٢٤).

في «الموطأ» (ص٤٨٧): «الضحية سُنَّة وليست بواجبة، ولا أحب لأحد ممن قوي على ثمنها أن يتركها».

وفيه (ص٨٢٤): روي أن عمر قال: «قد سُنت لكم السُّنن، وفُرضت لكم الفرائض».

وفي «الآثار» لأبي يوسف (الأثر رقم ٤٠٤): أن السُّنة تباين النافلة[٩١].

وفي «الحجج» (ص١٤٣): اتفاق أبي حنيفة والشيباني أن العمرة سُنَّة، ليست بواجبة، فمن أداها فقد أحسن، وأخذ بالفضل[٩٢].

وفيه (ص٤٥): أن ثَمَّ اختلافًا في الوتر، أهو سُنَّة أم واجب؟

ويتراءى أن استعمال السُّنة في هذا المعنى قد صدر عن الوقوف على تفاوت الأحكام المأخوذة عن آيات القرآن القطعية، وتلك المأخوذة عن مصادر أخرى في رتبة الأهمية، وبرهان هذا في عباراتٍ من مثل قول الشيباني: «مسح الرأس فريضة في كتاب الله تعالى»[٩٣]. وقد استمرَّ الحنفية من بعدُ على قدرٍ من هذا التمييز[٩٤].

(١٠) فيما يلي طائفة من الأمثلة العازبة [عمَّا سبق] لاستعمال مصطلح السُّنة:

- إذا كانت في البلاد سُنَّة أعجمية قديمة لم يغيرها الإسلام، ولم يبطلها، فشكاها قوم إلى الإمام لما ينالهم من مضرتها...[٩٥].
- أتى جماعة من الغزالين شريحًا في خصومة، فقالوا له: «سنتنا بيننا كذا وكذا»، فقال شريح: «سنتكم بينكم»[٩٦].

---

(٩١) ويبدو هذا من خصائص مدرسة الكوفة، وقد غدا من بعدُ جزءًا من مراتب الحكم الشرعي عند الحنفية. انظر: السابق، ص١٢٤ وما بعدها.

(٩٢) قارن مع الموطأ، ص٣٤٧.

(٩٣) الحجج، ص٥.

(٩٤) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (١/ ١٤٠)؛ التفتازاني، مرجع سابق، (٢/ ١٢٤).

(٩٥) البلاذري، فتوح البلدان، ص٦٢٩.

(٩٦) وكيع، مرجع سابق، (٢/ ٣٢٧).

- يثني أبو يوسف على إحياء السُّنن، غير أنه لا يعني بها هنا سُنن النبي ﷺ أو أصحابه، بل تلك التي سنَّها قوم صالحون[٩٧]. ومدلولها «الأعراف» أو «صالح العادات»، ولا تُنمى بسبيل الضرورة إلى النبي ﷺ أو الصحابة.

وخلاصة ما سلف تظهر في النقاط الآتية:

أولًا: استُعمل المصطلح -في تقليد لم ينقطع- في معنى الرفع إلى النبي ﷺ منذ الحقبة الأقدم في الإسلام، وتلك حقيقة مفهومة بالنظر إلى حكم القرآن في سلوك النبي ﷺ بأنه أسوة. ولا يقتصر دليل هذا على تعبير مصطلح «سُنَّة النبي ﷺ» واستعماله المتنامي، بل -زيادة على ذلك- استعمال مصطلح **«السُّنة»** [مجردًا عن الإضافة] في معنى «سُنَّة النبي ﷺ».

ثانيًا: لم يقصر المسلمون -برغم ما سبق- الحجية على تعاليم النبي ﷺ وأفعاله، بل اعتبروا معها مثلها من الصحابة. وقد رأينا من قبل أن مرجعية الصحابة كانت راسخةً في نحو سنة ٧٥هـ[٩٨]. ومن الجدير بالذكر أن التعاليم والأفعال الواردة عن النبي ﷺ وكذلك عن الصحابة قد استمرت تُوسم بالسُّنة. ولم يصح في إنكار سمة الحجية الدينية لسُنَّة الصحابي مثال سوى مقالة الأوزاعي المناوئة للديوان؛ أن كان مؤسسة [حادثة] بعد النبي ﷺ[٩٩]. ويتجرَّد

---

(٩٧) الخراج، ص٥. وثَمَّ مثال آخر مهم يتمثَّل في استعمال السُّنة في معنى عقيدة أهل السُّنة. انظر الرسالة القصيرة للحميدي وعنوانها «أصول السُّنة» في: الحميدي، المسند، (٢/ ٥٤٦-٥٤٨). ويتأكَّد معنى مصطلح السُّنة هذا إن قُرنت قراءته بابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص٥٩. وانظر كذلك: السابق، ص٩٨.

(٩٨) انظر المزيد حول ذلك في «رسالة البصري»، مرجع سابق، في غير موضع.

(٩٩) الرد، ٤. وقارن مع الآثار، الأثر ٣٣٩ وما بعده، ويتجلَّى فيه -برغم ذلك- أن فعل الصحابي لم يُعد دومًا حجَّة. وفي الآثار لأبي يوسف، الأثر ١٤٠، تأسَّس الميل عن قبول فعل معيَّن من ابن عمر -رضي الله عنه- على كونه محض رأي منه، دون أثر يعضده. انظر أيضًا: الحجج، ص١٢ وما بعدها، وفيه ينصر أهل المدينة مذهبهم في أمر يتعلَّق بالوضوء برفعه إلى ابن عمر، وهو ما يرده الكوفيون، أن كان ابن عمر -رضي الله عنه- مشددًا في مسائل الوضوء.

من هذا المثال المفرد تأكيدٌ على أن الأفعال -في الجملة- تستمدُّ طابعها الديني المُلزِم من كونها تُنمى -بسبيلٍ ما- إلى النبي ﷺ. وعلى الرغم من هذا، فإن المصنفات الإسلامية المبكِّرة -ولا سيما الكوفية منها- كثيرًا ما خلعت على أفعال الصحابة -وبخاصة الخلفاء الأربعة الأُول- وصف السُّنة، وعدتها جزءًا مما سمَّاه الشيباني «خبرًا لازمًا»[١٠٠].

ثالثا: علاوة على دلالة المصطلح على سُنَّة النبي ﷺ والصحابة، فإن ثَمَّ دلالة على سُنَّة الفقهاء[١٠١] وسُنَّة الصالحين[١٠٢]. ويبدو أن الأخير منهما قُصد به مطلق «القدوة الحسنة»، وعُني به الحس الأخلاقي العام. وأما سُنَّة الفقهاء، التي قرنها أبو يوسف في الذكر بسُنَّة النبي ﷺ والصحابة، فإن السياق يجلو مغزاها. فإنما ذكر أبو يوسف الفقهاء حين جزم أن المرء ليس له أن يهتدي بـ«العمل» في الحكم فيما يُباح وما يُحظر، بل حرا به أن يتبع سُنَّة النبي ﷺ والصحابة والفقهاء. وينشأ عن هذا سؤال ظاهر: أكان للفقهاء -في مذهب أبي يوسف- أن يقضوا بإباحة الأمر أو حظره من تلقاء سلطتهم؟ لا مرية -في ضوء مصنفاته- أن النفي هو الجواب. فمذهب أبي يوسف، في القول: هذا حلال وهذا حرام، أن يجتنب المرء مثل هذه المقالة إلَّا ما يجده في كتاب الله بينًا بلا تفسير، وأن يستعين -تجافيًا عن ذلك- بعبارة المتحوط، من مثل: «هذا مكروه»، و«لا بأس بهذا»، إلخ[١٠٣].

لا ريب -إذن- أن منزع أبي يوسف تجاه الصحابة شديد المباينة لمنزعه تجاه الفقهاء، وأن منازلهم عنده ليست سواءً. فإن تعلَّق الأمر بالصحابة فما أكثر ما ذكرهم أبو يوسف مصادر [للأحكام]، ونعت أفعالهم بالسُّنة. وأما الفقهاء

---

(١٠٠) الرد على الشيباني، ٣، وهو كتاب الرد على محمد بن الحسن، من كتاب الأم، والرقم يشير إلى فقرات هذه الرسالة كما قسمها شاخت في الأصول، ص٣٣٥.

(١٠١) الرد، ٢٤.

(١٠٢) انظر الحاشية رقم (٤٣) من هذا البحث.. وليس هذا استعمالًا اصطلاحيًا، ومعناه «القدوة الحسنة» أو «العمل الصالح».

(١٠٣) الرد، ٢٣.

فمنزلتهم -على أهميتها- تبعيَّة. فيسعهم -في المقام الأول- التفسير الصحيح لأحاديث النبي ﷺ، وما إليها، واستنباط الأحكام الفقهية منها[١٠٤]. وعلاوة على ذلك، فما شهد له أهل العلم من **الحديث** يُعد صحيحًا، وذا معنى طالما أكَّده أبو يوسف[١٠٥]. والحقُّ أن هذا -فيما يبدو- من جملة أسباب تفريق أبي يوسف بين **الحديث والسُّنة**. من أجل ذلك يبدو أن مصطلح **السُّنة** إذا نُسب إلى الفقهاء فإنما يدلُّ -في جوهر الأمر- على ما عناه أبو يوسف بعبارته الآتية: «[وقد بلغنا عن رسول الله ﷺ] عن الثقات حديث مسند عن الرجال المعروفين بالفقه[١٠٦]»[١٠٧].

رابعًا: السُّنة الماضية. ويدلُّ -كما بيَّناه من قبل- على العمل المعياري، لا على ما جرى عليه العمل. والفرضية الظاهرة أن العمل ثَم قد نشأ في زمن النبوَّة أو الصحابة، ومن المحتمل أنه جسَّد مبدأ دينيًا. ونحن نجد لدى أبي يوسف مناوأةً لهذه النزعة، ونشدانًا للأحاديث المشهود لها بالصحَّة[١٠٨]، رغبةً عن الدلالة الملتبسة للعمل الذي بلغنا عمَّن مضى. وفي هذا كان أبو يوسف مبشرًا بالشافعي.

والخلاصة البارزة -في ضوء ما سبق- أن مصطلح **السُّنة** قد استُعمل في عدَّة من المعاني، ولا سيما في الدلالة على الرفع إلى النبي ﷺ والصحابة، غير أنه نزع -على نحو متزايد- تجاه دلالة أشد تقييدًا.

---

(١٠٤) انظر مثال ذلك في: السابق، ٢، ٢٠.

(١٠٥) السابق، ٢، ٥، ٩.

(١٠٦) هذا نص عبارة أبي يوسف، وفي ترجمة المؤلف له ما يشي بخلافه، فقد قال:

"hadith transmitted by trustworthy people and supported by those noted for their fiqh".

والفرق أنه جعل الحديث الذي رواه الثقات مؤيدًا من المعروفين بالفقه، وعبارة أبي يوسف جعلت الثقات هم أنفسهم المعروفين بالفقه. (المترجم)

(١٠٧) الرد، ٢.

(١٠٨) انظر: السابق، ١، ٢، إلخ.

٣- الإجماع

الإجماع أحد المصادر الأربعة للتشريع الإسلامي في النظرية الإسلامية الكلاسيكية[١٠٩]. وقد تكاثر ذكره في الحقبة محل الدرس عند مَن نعرفه من المدارس الفقهية جميعًا: الكوفيون، وأهل المدينة، وأهل الشام.

قد رأينا من قبل -خلال دراسة **السُّنة**- أن قبول المجتمع العام للعمل (أو قبول علمائه في الجملة) كان يُعد معيارًا [ذا صفة تشريعية] من السمات الجوهرية للسُّنة[١١٠]. فلو أن عملًا معينًا بلغنا عمَّن مضوا، وقد خلع عليه المسلمون في الجملة صفة الحسن، أو لم يردوه في أدنى الأمر؛ كان من طبائع الأشياء أن يشهد له ذلك بالصحَّة. وليس من العسير أن نقف على أهمية **الإجماع** إبان القرنَيْن الأول والثاني حين كانت جوامع الأحاديث في طور الظهور، فيسّرت سبيل الأحكام [الفقهية] بردّها إلى مجموعة معروفة من الأحاديث الثابتة. ولم يكن «العمل المُجمع عليه» -في الحقبة التي تعنينا- حجابًا يحجز المتروك من الأحاديث وحسب، بل شاع استعماله كذلك حجةً تخلع على الأحاديث التي نصرت مذهبًا معينًا مزيدَ توثيقٍ، أو ورد -في بعض الأمر- دليلًا لما لم يُحتج له من الأحكام بحديث.

ويُظهر استقراء المصطلحات المستعملة في التعبير عن مفهوم **الإجماع** أن حاله و**السُّنة** كانا سواء تقريبًا، أعني أن الاصطلاح الفني كان في طور النمو، لكنه لم يبلغ من ذلك غايته، فكان ثَمَّ تراخٍ بين تطور المفهوم وتطور المصطلح [المعبر عنه]. ولا عجب -إذن- أن عُبر عن مفهوم **الإجماع** بصيغ شتَّى. وبرغم ذلك، كان المفهوم قريبًا من اكتساب مصطلحه الفني (**الإجماع**) المعبر عنه، كما سنرى.

---

(١٠٩) انظر المصنفات الأساسية في أصول الفقه، على سبيل المثال: التفتازاني، مرجع سابق، (١/ ٢٦)؛ الآمدي، مرجع سابق، (١/ ٢٢٦) وما بعدها، إلخ.

(١١٠) انظر مصطلح السُّنة من هذا البحث، ولا سيما ص١٧ وما بعدها.

وقبـل أن نعـرض للأمر عنـد الكوفيين، لتكن منّا نظـرة عجلى على «**الإجماع**» في الشام والمدينة.

شـاع ذكر **الإجماع** عند الأوزاعي، وقد عُرفت أقواله -دون فقهاء الشـام- في شـيءٍ مـن التفصيل. وفيمـا يأتي نقاط جديـرة بالعناية عن الصيغ التي اسـتعان بها الأوزاعي للعبارة عن مفهوم **الإجماع**:

تـلا ورودُ **الإجمـاع** عنـد الأوزاعـي -في الجملـة الغالبة من الحـالات- ذكره لعمـل أو حكـم ينميـان إلى النبي ﷺ. وعلـى هذا، يمثل **الإجمـاع** -في الجملة- حجَّـة تكميليـة ترمـي إلى تعزيز الدعـوى بأن عملًا معينًا كان سُـنَّة. وربما كان من غاية **الإجماع** -زيادة على ذلك- أن يقوي الاستدلال بالأحاديث(١١١) التي خلت -والـكلام ثَم عن الأوزاعي- من الإسـناد. وعلاوة على ذلـك، لئن كان **الإجماع** قـد ذُكـر بوصفـه دليلًا إضافيًّا يشـهد لأفعال أو أحكام روي أن النبي ﷺ شـرعها، فقد ورد كذلك على نحوٍ يبين عن اعتداده مصدرًا مستقلًّا بالتشريع. وذاك ضرب وُجد عند الأوزاعي، وإن لم يكثر(١١٢).

ورد **الإجمـاع** عنـد الأوزاعـي بصيغـة النفـي [للمخالفـة]، وكـذا الإثبـات [للإجمـاع]. فهـو ينصـر عملًا معينًا، على سـبيل المثـال؛ أن كان «لا ينكر ذلك منهـم والـي جماعة ولا عالـم»(١١٣). وفضلًا عن ذلك، ثَـمَّ حالات من دعاوى ثبـوت **الإجماع** أعرب عنها بمشـتقات من «أجمع»(١١٤).

---

(١١١) انظر أمثلة ذكر الأوزاعي للإجماع [حجة] تكميلية لدعوى أن حكمًا معينًا قد ابتنى على (سُنَّة النبي ﷺ) في: الرد، ٢ (عمل لم ينقطع تأيد بقول النبي ﷺ)، ٣، ٥، ١٣، ٣١. وانظر حكمًا بُني على تفسير أبي بكر -رضي الله عنه- للقرآن، واتباع المسلمين إياه من بعده في: السابق، ٢٩.

(١١٢) انظر: السابق، ٥، ١٤، ١٥، ٢٤، ٣٢. ويظهر أن الإجماع في مقالة الأوزاعي (السابق، ٩) مستقل عن الأحاديث، وما إليها، بيد أن تعقب أبي يوسف إياه (المرجع السابق) يُبين -فيما يبدو- عن حديث في المسألة، ويبدو مفترضًا من قبلُ في مقالة الأوزاعي إلا أنه لم يذكر تصريحًا.

(١١٣) السابق، ٦. وانظر فيه عبارة قريبة، ١٤. والصيغة التي اعتاد الأوزاعي استعمالها لذكر الإجماع حجة تكميلية هي ادعاء عدم الخلاف. (انظر مواضع متعدِّدة، من أظهرها ٣). أو ادعاء أن العمل الأول الذي شرعه النبي ﷺ ظل يُعمل به حتى مقتل الوليد [بن يزيد] (ت ١٢٦هـ). انظر: السابق، ١، ٣.

(١١٤) انظر: السابق، ٥، ٣١. (وفي الحالتين ادُعي الإجماع على عمل أو حكم شرعه النبي ﷺ).

يتمثّل جوهر مفهوم **الإجماع** عند الأوزاعي في اتصال عمل المسلمين، وليس ذلك باستمرار وقوعه وحسب، بل كذلك باستمرار عدّه معيارًا، أي: أن يتأيد العمل باعتقاد الولاة والعلماء صوابه[١١٥]. والظاهر أن ذكر العلماء قد كفل للعمل القبولَ الديني. وفضلًا عن **إجماع** أئمَّة الهدى وإجماع أئمَّة المسلمين وإجماع العلماء، فقد استعمل الأوزاعي كذلك مفهوم **إجماع** المسلمين، وإن يكن ذلك نزرًا إلى حدٍّ ما[١١٦].

وإذا أتينا إلى مدرسة المدينة، ألفينا **الإجماع** قد اتخذ -في الجملة- صيغة دعوى **إجماع** أهل المدينة، حيث يبدو الحكم راسخًا منذ القرن الأول[١١٧]. فقد أنكر مالك في رسالته إلى الليث ما زعم من تجافيه [أي الليث] عن أحكام جماعة الناس في المدينة، واستشهد بآيتَيْن من القرآن (التوبة: ١٠٠، والزمر: ١٨)، يرى فيهما الحكم بأن «الناس تبع لأهل المدينة [فيما ذهبوا إليه]». ثم يضيف مؤيدًا مذهبه هذا بالقول: «إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن، وأُحل الحلال، وحُرم الحرام، إذ رسول الله ﷺ بين أظهرهم...يأمرهم فيطيعونه، ويسنّ لهم فيتبعونه...». وعقيب وفاة النبي ﷺ اتبع الناس ما علموه، وسألوا غيرهم عمَّا جهلوه، وقبلوا دومًا أحسن المذاهب [في ذلك]، ثم جرى الأمر على ذلك عند التابعين. ولذا ليس لأهل الأمصار أن يخالفوا عمَّا اتفق عليه [أهل المدينة][١١٨].

---

(١١٥) انظر: السابق، ٦، ٩، ١٤. والحق أن العمل ربما يُكف عنه. انظر على سبيل المثال: السابق، ١، ٢٤.

(١١٦) انظر للتمثيل: الرد، ٣ (حيث ذكر أن المسلمين قد لزموا -دون مفارقة- عملًا افترعه النبي ﷺ ولم يخالف في ذلك أحدهم، ويبدو الباعث على هذه المقالة هو ابتغاء تعزيز الدعوى بأن هذا العمل -في الحقيقة- كان سُنَّة عن النبي ﷺ)، ٢٤ (وفيه ذكر عمل لم ينقطع ولم يتنازع فيه المسلمون حتى مقتل الوليد [بن يزيد] (ت ١٢٦هـ)، لكن دون رفع صريح إلى النبي ﷺ).

(١١٧) انظر ذكر إبراهيم لإجماع الصحابة في: «التطور المبكر»، ص ١٠٣، ١٢٠. وانظر كذلك الحاشية التالية.

(١١٨) انظر رسالة مالك الواردة في جزء من مدارك عياض في: الأندلس، ١٥(/ ٤١٥ وما بعدها).

ولمالك عبارات كثيرة عن **الإجماع** يظهر منها -بعامَّة- الطابع الإقليمي لمفهوم **الإجماع** لديه، ومنها: «الأمر المجتمع عليه عندنا»، و«**السُّنة** التي لا اختلاف فيها عندنا»[١١٩]، و«الأمر الذي لم يزل عليه الناس عندنا»[١٢٠]، و«على ذلك أهل العلم في بلادنا»[١٢١]. وإنما يدلُّ هذا على الافتقار إلى المصطلح المعياري الفني. وربما قصد بهذا **الإجماع** الاتفاق على تصحيح حديث معيَّن دون سواه[١٢٢]، لكن الأمر لم يقتصر على هذا. وواقع الحال أن **الإجماع** لم يعنِ اتفاق الرأي التامَّ بين علماء المدينة جميعًا، بل **إجماع** «المشهود لهم بالعلم» وحسب، أو بالأحرى أكثرهم[١٢٣].

وأما الكوفيون[١٢٤]، ففارقوا المفهوم الضيق للإجماع عند أهل المدينة، وربما كذلك عند البصريين[١٢٥]، فبدا مفهوم **الإجماع** لديهم ذا طابع أُممي. إذ يرد عندهم «إجماع من الناس»[١٢٦]، و«إجماع أهل العلم من جميع البلدان»[١٢٧].

ويحيل الشيباني إلى «المسلمين جميعًا لا اختلاف بينهم»، وفي ذلك أهل الحجاز وأهل العراق كافَّة[١٢٨]، وإلى **إجماع** أهل الكوفة وأهل المدينة[١٢٩].

---

(١١٩) انظر الموطأ في مواضع متعدِّدة.

(١٢٠) السابق، ص٥٠٢.

(١٢١) السابق، ص٥٢٢، وقد تكرر.

(١٢٢) انظر كتاب جماع العلم للشافعي في مواضع متعدِّدة. (سنذكره لاحقًا باسم جماع العلم، والأرقام فيه للصفحات).

(١٢٣) كتاب اختلاف مالك والشافعي، ١٤٨، (ص٢٤٨). (سنذكره لاحقًا باسم كتاب الاختلاف، والاستشهاد فيه بالفقرات على نحو ما قسمها شاخت في الأصول، ص٣٣٤). وانظر مفهوم أهل المدينة عن الإجماع في: الأصول، ص٨٣ وما بعدها.

(١٢٤) قارن مع الأصول، ص ٨٥ وما بعدها.

(١٢٥) انظر مقالة المخالف البصري للشافعي في كتاب الاختلاف، ١٤٨، (ص. ٢٤٥).

(١٢٦) الشافعي، كتاب اختلاف الحديث، ص٧١.

(١٢٧) جماع العلم، ص٢٥٦.

(١٢٨) الرد على الشيباني، ١.

(١٢٩) الحجج، ٢، ١٢٥ وما بعدها.

وأما المصطلحات التي استعملها الكوفيون للتعبير عن **الإجماع**، فقد جاوزت حدَّ الكثرة. فأبو يوسف -كالأوزاعي- يعرب عن هذا المفهوم بصيغة النفي وكذا الإثبات.

فأما جانب النفي فقد يتخذ أسلوبًا كذاك الذي في قوله: «ولم يأتنا عن أحد من الناس فيه اختلاف»[١٣٠]. على أن إثبات الاتفاق كان أكثر شيوعًا.

«**الرد**»، ٤٢ (ص١٢٠): «على هذا جماعة فقهائنا لا يختلفون». (دعوى **إجماع** تأيدت بحديث نبوي).

«**الخراج**» (ص١٧٤): استشار عمر الناس في مسألة من السرقة «فأجمعوا على...».

وفيه (ص١٦٥): يروي أبو يوسف أن عقوبة شرب المسكرات كانت أربعين جلدةً زمن النبي ﷺ وأبي بكر رضي الله عنه، ثم صارت ثمانين زمن عمر رضي الله عنه، ثم يتبع هذا بقوله: «والذي أجمع عليه أصحابنا... ثمانين»[١٣١].

وفيه (ص١٦٦): أن مسألة قبول أو رد شهادة المحدود في القذف [إذا تاب] كانت محل نزاع في الحقبة المبكِّرة، كما وقفنا عليه من قبل[١٣٢]. وقد ساق أبو يوسف العبارة نفسَها: «أجمع أصحابنا»، يزعم أن علماء مذهبه قد أجمعوا على الحكم بأن شهادة امرئ كهذا لا يجوز قبولها.

وفيه (ص١٦٧): يقول أبو يوسف: «والذي أجمع عليه أصحابنا [وفيه سوق العبارة الآنفة نفسها] في الأمة والعبد يفجران أن كل واحد منهما يضرب خمسين [جلدة]».

---

(١٣٠) الخراج، ص٤٨. وانظر مثالًا آخر في الرد، ١٧، ٤٢ (مقالة عن الإجماع أتت بصيغة الإثبات مؤيدَة بدعوى عدم الخلاف).

(١٣١) انظر كذلك: السابق، ص ١٢٩، وفيه: «عليه الجماعة والعمل».

(١٣٢) انظر: «التطور المبكر»، ص٧٨.

وفيه (ص٥٩): يذكر أبو يوسف **إجماع** صحابة النبي ﷺ، ويزري على الخوارج؛ أن لم يتبعوا حكمًا اتفقوا عليه، وذلك بالعبارة الآتية: «لم يأخذوا بما اجتمع عليه أصحاب رسول الله ﷺ».

وفي **«الآثار»** لأبي يوسف (الأثر رقم ٩٨ و٢٧٨): يُستشهد بإجماع الصحابة في أثرٍ عن إبراهيم النخَعي بالعبارة الآتية: «لم يجتمع أصحاب محمد ﷺ كما اجتمعوا على...».

وقد أكثر الشيباني كذلك من الاحتجاج بالإجماع؛ إذ كان عنده حجَّة مُلزِمة، ويجعله -بسببٍ من هذا- مقابلًا للرأي[١٣٣] المباين له في ذلك. وقد وقفنا عنده على دليل ظاهر من **الحديث** النبوي يؤيد **الإجماع**: «ما رآه المؤمنون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحًا فهو عند الله قبيح»[١٣٤]. ولئن كان الشيباني يذكر **إجماع** المسلمين[١٣٥]، فإنه يذكر كذلك **إجماع** الفقهاء[١٣٦]، ولا سيما الفقهاء من مذهبه[١٣٧]، وكذا فقهاء الكوفة والمدينة.

وفي الجملة، يسوق محمد **الإجماع** بالطرائق الآتية:

(أ) يرجح مذهبًا معينًا على خلافه، ثم يضيف: «وهو القول الذي أجمع عليه أهل الكوفة»[١٣٨].

(ب) يرى الشيباني ألَّا بأس في فعل عمر -رضي الله عنه- حين جمع [الناس] على نوع من الصلاة [التراويح]. لِمَ؟ «لأن المسلمين قد أجمعوا على ذلك، ورأوه حسنًا»[١٣٩].

---

(١٣٣) الحجج، ص١٦١.

(١٣٤) الموطأ برواية الشيباني، ص١٤٠.

(١٣٥) السابق. وقارن مع الحاشية رقم (١٢٨) وما بعدها.

(١٣٦) الحجج، ص١٧٦.

(١٣٧) انظر الحجج والموطأ في مواضع متعدِّدة. والعبارة الشائعة ثَم: «عامَّة فقهائنا».

(١٣٨) السابق.

(١٣٩) الموطأ برواية الشيباني، ص ١٤٠.

(ه) ويقول في أمر آخر: «وهذا الأمر المجتمع عليه لا اختلاف بين الفقهاء فيه»(١٤٠).

(ح) يقول الشيباني، في مثل مسلك الأوزاعي: «**الحديث** المعروف الذي لا يُشك فيه عن النبي ﷺ وعليه أمور المسلمين الى يومهم هذا في الآفاق»(١٤١).

يحفزنا الاستقراء السابق إلى استنتاج أن مفهوم **إجماع** المسلمين، وكذا **إجماع** الفقهاء، برغم ذيوعه وشيوع ذكره، لم يكن قد اكتسب بعدُ قالبًا موحدًا صارمًا للتعبير عنه. ومع ذلك، فقد كان بسبيل اكتساب مصطلح فني ثابت يعرب عنه، وهو ما دلَّ عليه استعمال المشتقات من «أجمع» في الجملة الغالبة مما ادُعي فيه **الإجماع** من الحالات.

٤- الرأي، والقياس، والاستحسان

(أ)

الرأي جنس، والقياس والاستحسان نوعاه. وقد وقفنا من قبل على دلالته على إعمال العقل البشري. وبسببٍ من هذا غدت مدرسة العراق في الفقه، وقد برز فيها إعمال العقل نوع بروز، تُعرف بمدرسة الرأي والقياس(١٤٢).

وحيث كانت الجماعة تسلم بمرجعية الوحي، تيسَّر إدراك ما في مشكلة إعمال العقل البشري فيما كان -في جوهره- أحكامًا دينية من الحرج والتعقيد. ولئن أمكن -في أدنى الأمر- الانتهاء في إعمال العقل إلى أَمَد معيَّن، فإن رسوخ هذا الأمد يتفاوت طبيعيًا بين شخص وآخر. وليس من العسير كذلك تصوُّر الخطر المتأصل في تجاوز الحدود الملائمة التي ينبغي أن يعمل العقل البشري

---

(١٤٠) الحجج، ص١٦١. ويبدو هذا مأخوذًا عن مالك. ويستعمل الشيباني أيضًا عبارة «هذا أمر مجمع عليه» (السابق، ص١٨٤).

(١٤١) الحجج، ص٢٣٦. وانظر كذلك: السابق، ص٢٣ وما بعدها.

(١٤٢) انظر: «التطور المبكر»، ص١١٠ وما بعدها.

في إطارها. وهذا الخطر هو ما أعرب عنه خصوم الذين تسموا بأهل الرأي. ومع ذلك، فحتى أولئك الذين كثر ركونهم إلى الرأي أو عمدوا إلى التسليم -لا يُجزم بمداه- بشرعية استعماله قابلوا بينه وبين ما سموه «الأثر» أو «الخبر اللازم»، يلمعون بذلك إلى بينهما من تفاوت، للرأي فيه -قِبل الأثر- اليد السفلى نسبيًا[١٤٣]. وبيان هذا في قليل من الأمثلة.

يسأل عبد الملك الحسنَ البصري في رسالته إليه عن مذهب حرية الإرادة: أبناه على القرآن أو شيء من آثار بعض صحابة النبي ﷺ، أم أنه أدركه بخاصّة رأيه[١٤٤]؟ وفي ذلك شاهد على إدراك فرق ما بين الرأي وغيره من المصادر، وهو -إلى ذلك- يكشف جانبًا من التقابل بين الرأي وما اصطلح عليه الشيباني (والشافعي من بعده) بـ«الخبر اللازم»[١٤٥]. وقد زعم الحسن في جوابه أن مذهبه كان محلَّ اتفاق من السلف، وأن الناس إنما أحدثوا في النكرة له مذهبًا، وما حملهم على ذلك إلَّا «الأهواء المضلة»[١٤٦].

ونحن نجد تلك المشكلة لدى ابن المقفع أيضًا، وكذا نجد لديه استعمال مصطلح الرأي. وعنده أن الله قد كفل سعادة الإنسان بسبيلٍ من أمرين: (١) الدين (٢) والعقل. والعقل منحة إلهية، كما يقول ابن المقفع، وما يزال في عجز عن بلوغ سواء السبيل حتى ينزل به وحي الله. وقد وكل الله سائر الأمور -خلا ما ورد بسبيلٍ يلزم اتباعها- للرأي وعهد بالتدبير فيها إلى الحكام[١٤٧]. ذاك وجه من استعمال الرأي، والظاهر أن المقصود به استنباط الأحكام الصحيحة من

---

(١٤٣) انظر في فرق ما بين الأثر والرأي: السابق، ص ٢٧ وما بعدها، وص٩٤ وما بعدها، وص١١١.

(١٤٤) «رسالة البصري»، مرجع سابق، ص٦٧.

(١٤٥) الرد على الشيباني، ٣.

(١٤٦) «رسالة البصري»، ص٧٠ وما بعدها، وانظره كذلك ص٧٢، وفيه استعمال العبارة نفسها. وقد عارض الحسن تلك «الأهواء المضلة» بالقرآن، وهو «نور وحياة». (السابق، ص٧٠). وقد استعمل خصوم الرأي الكلمة في هذا المعنى حين أنكروا الرأي. وإنما حداهم إلى خصومته الخشية من أن تشوّه «الأهواء المضلة» الدين. انظر نقاشًا مهمًّا عن الرأي في: ابن القيم، مرجع سابق، (١/ ٥٣ وما بعدها). وقد ذكر ابن القيم استعمال مصطلح الرأي بظلال من المعنى، بعضها حسن وبعضها قبيح.

(١٤٧) ابن المقفع، مرجع سابق، ص١٢٢.

المصادر ذات الحجية، مع الاستعانة بالفطنة والتقدير في وضعها موضع العمل، وهو استعمال في معنى حسن. وفي الوقت نفسِه ثَم حال من استعمال الرأي في معنى قبيح. وذاك في إطار تشريع أعمال مذمومة بمحض الرأي، دون الرجوع إلى الكتاب أو السُّنة، بل ومع عدم تأييد أحد من المسلمين هذا الحكم. وإنه لمن عظيم الكبر أن يرى أحدهم لزوم هذا الضرب من الحكم، ولا سيما حين يلزم عن إنفاذه انتهاك حرمة أرواح البشر (١٤٨). ويدل الرأي -في هذا السياق- على ما كان منه بالعسف.

ونقف كذلك عند أبي يوسف والشيباني على استعمال المصطلح في الحسن والقبيح من معنييه. فيطرد استعماله في حسن المعنى حين يرد في سياق استنباط حكم لبعض المسائل التي لم يرد فيها خبر لازم. ومن ذلك سؤال عمر، في الأثر الذي رواه أبو يوسف، لابن مسعود -رضي الله عنهما- أن يقضي برأيه (١٤٩) في مسألة لا تُعرف فيها حجَّة لازمة.

استحسن العراقيون في التعبير عن استعمال الرأي صيغة «ألا ترى» و«أرأيت؟» (١٥٠). وعدوا الرأي متجاوزًا حده المقبول حين يُؤثِر المرء استعماله على الحجج اللازمة كالأثر والسُّنة والإجماع (١٥١). ويأخذ الشيباني في حُججه

---

(١٤٨) السابق، ص١٢٦. ويرى ابن المقفع أن الرأي، حتى في صورته المنطقية المنهجية وهي القياس، ربما ينتهي إلى عاقبة غير محمودة (السابق، ص٢٧). ومن المهم أيضًا أن ندرك أن استعمال الرأي في سياق الذَّم يتبعه استعماله في سياق آخر حسن، ومثال ذلك ما نصح ابن المقفع الخليفة أن يقنن الأحكام الفقهية على هدي من «رأيه الذي يلهمه الله»، لتكون بمثابة مدونة قانونية للخلافة. ويرجو أن يكون ترسيخ الأحكام برأي الخليفة (برأي أمير المؤمنين) رائدًا إلى نشأة مدونة قانونية موحدة.

(١٤٩) الآثار، ٦٠٧. وانظر أيضًا: موطأ الشيباني، ص٢٤٤. [وليس في الأثر الذي رواه أبو يوسف ذكر عمر -رضي الله عنه- بل ما فيه أن ابن مسعود -رضي الله عنه- قيل له: قل فيها برأيك، فلم ينسب الطلب إلى معيَّن. (المترجم)].

(١٥٠) انظر اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى والرد في مواضع متعدِّدة. وانظر كذلك: الخراج، ص١٩.

(١٥١) الحجج، ص١٦٨. وانظر كذلك: السابق، ص٨٨، وفيه يرى الشيباني رد استعمال القياس والنظر -ويدل ذلك على التفكير البشري- على حساب السُّنة والآثار. انظر كذلك: الأصول، ص٩٨ وما بعدها، وص١٠٣ وما بعدها. وجولدتسير، الظاهرية، ص٣ وما بعدها.

على أهل المدينة المرة تلو الأخرى عسف مسلكهم في استعمال الرأي، وأنهم لـم يبنوا أحكامهم على الأثر. ويستعمل لذلك أيضًا مصطلح التحكُّم[١٥٢].

(ب)

تظهـر مصنفـات أبـي يوسـف والشـيباني اسـتعمالًا متناميًـا للقيـاس، وصياغة مُحكَمـة لمفهومـه. وحيـن يقـارن هـذا بالنـدرة النسـبيَّة لاسـتعمال المصطلح في مصنفـات المدينيـن والشـوام، فـإن النتيجـة الجليَّـة أن العراقييـن هم من أشـاعوا استعمال هذا المصطلح في النقاشـات الفقهية[١٥٣]. وفي ذكر الشافعي العراقيين بأنهـم «أنصـار القيـاس»[١٥٤]، وفـي قولـه: إنهـم «لا يقبلـون مـن أحـد تـرك القيـاس»[١٥٥]- إلمـاعٌ يضـاف إلى ما سـبق بـأن العراقيين كان لهـم دور رائد في إلف هذا المصطلح.

وفيما يلي الاستعمالات الرئيسـة للقياس عند أبي يوسـف والشيباني، وهي لا تُظهـر أن اسـتعماله كان شـديد المعياريـة وحسـب، بـل -زيـادة علـى ذلـك- أن المصطلح نفسـه قد حُدَّ بدقَّة وتوطدت دلالته.

«الرد» (ص٣١، ٣٢): يشـدِّد أبو يوسـف على ضرورة موافقة كل أمر للكتاب والسُّـنة [وفـي المثـال الآتـي، للسُّـنة المعروفـة]، يحثُّ أبو يوسـف -زيـادة على ذلك- على ما ينبغي من الرجوع إلى القرآن والسُّـنة، بغيةَ «قياس» كل أمر لم يرد فيهما عليهما. ويزعم أبو يوسـف أن أبا حنيفة قد اسـتنبط الحكم بعدم حِل زواج

---

(١٥٢) انظر في «التحكم»: الحجج، ص ٢٢٤، ٢٣٤.

(١٥٣) تنبني هذه النتيجة على دراسة موسعة مقارنة للمصنفات المتعاصرة بين المدينين والشوام من جهة، والكوفيين من جهة أخرى. والظاهر أن المدينين قد استعملوا مصطلح الاجتهاد إما بمعنى القياس وإما بمعنى مقارب له. انظر استعماله في: الموطأ، ص ٨٥٨، السطر ١، ٤ (ليس في ذلك إلا الاجتهاد). وانظره كذلك ص٨٥٩، وفيه يقابل مالك بين هذا المصطلح و«الأمر المجتمع عليه». وفيما يتعلّق باستعمال هذا المصطلح وانتهاج القياس، انظر: الأصول، ص١١٦ وما بعدها.

(١٥٤) اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، ١٣٧ (والإشارة إلى أرقام الفقرات. انظر: الأصول، ص٢٣١ وما بعدها).

(١٥٥) السابق، ٨٩.

المسلمة الحبلى التي تأتي من دار الحرب بالقياس على حديث النبي ﷺ المانع من وطء الحبلى من الفيء حتى تضع.

«اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى» (٥١): يخالف أبو يوسف مذهب أبي حنيفة في مسألة المزارعة، وفضلًا عن احتجاجه بأحاديث النبي ﷺ الشاهدة لمشروعيتها، يذهب كذلك إلى أن المزارعة نظير المضاربة [وهي لهذا جائزة]. ثم يزعم أن «قياس هذا عندنا مع الأثر»[١٥٦].

«الخراج» (ص١٧٨): يباين القياس الأثرَ من جهة، والاستحسانَ من جهة أخرى[١٥٧].

ولقد نجد عند الشيباني صياغة أشدَّ إحكامًا ووضوحًا لأصل القياس.

«الحجج» (ص٦): «إنما ينبغي أن يقاس ما لم يأتِ فيه أثر بما يشبهه مما جاء فيه الأثر».

وفيه (ص٩): تكرار المعنى نفسه بعبارة مقاربة.

وفيه (ص٢٣٥): عبارة مشابهة.

وفيه (ص٢٣٤): يذكر الشيباني أن النحاس والرصاص لا يشبهان الحجارة، وإنما يشبهان الذهب والفضة؛ ولذا كان حكم الزكاة فيهما معتبرًا بحكمها في الذهب والفضة دون حكمها في الحجارة، وبأثرٍ من ذلك يأخذ الشيباني على أهل المدينة [فيقول:] «أخطأتم القياس»[١٥٨].

---

(١٥٦) انظر أيضًا: الخراج، ص١٠. ومن الجائز كذلك القول: إن «بمنزلة» و«أرأيت» و«ألا ترى» كانت شائعة الاستعمال للدلالة على القياس. انظر اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى والرد والحجج في مواضع متعدِّدة.

(١٥٧) انظر أيضًا: الخراج، ص١٨٢، ١٨٩، ومواضع متعدِّدة.

(١٥٨) لمزيد من الأمثلة، انظر: الحجج، ص٦٦، السطر ٩، ١٠، ص١٥٣، ١٥٨ (قياس مقابل الأثر)، ص١٦٢، ١٧٤، وقد تكرر. [لم يذكر الشيباني اعتبار حكم الزكاة في النحاس والرصاص بحكمها في الذهب والفضة. (المترجم)].

وفيه (ص٢١٢): يستشهد الشيباني بوصايا عمر إلى أبي موسى الأشعري -رضي الله عنهما- يحضّه على معرفة الأشباه وإعمال القياس: «وقِس الأمور عند ذلك».

وفيه (ص٤٦): يجعل القياس مقابلًا للأثر، ويذكر امتناعه متى وُجد الأثر، والمراد بذلك أن المرء يجدر به اتباع الأثر في المسائل التي عينت المصادر المُلزمة فيها أحكامًا.

ولقد وقفنا من قبل على أمثلة للتقابل بين القياس والاستحسان عند أبي يوسف، وهي سمة أشدُّ بروزًا عند الشيباني، وسنعرض لها في درسنا للاستحسان[١٥٩].

ولعلنا ننوّه كذلك إلى أن كلمة القياس برغم ما بدا من استحالتها مصطلحًا فنيًّا في زمن أبي حنيفة، فإن استعمال تعبيرات من قبيل «بمنزلة» و«أرأيت» و«ألا ترى»[١٦٠] يجلو استمرار استعمال هذه التعبيرات المترادفة [في ذلك الزمان]. وعلاوة على ذلك، فإن الإعمال الفعلي للقياس عند الكوفيين يدلُّ على براعة فنيَّة بالغة، وفوق ذلك على تصوّر جدّ جليّ عن القياس. لقد بحث الكوفيون في إجرائهم القياس عن العنصر الجامع بين الواقعة الأصلية [الأصل] وأخرى تشاكلها [الفرع]، غير أنهم لم يستعملوا مصطلح العِلة، الذي سيغدو مصطلحًا له فيما بعد[١٦١]. وذا مثال واحد -من بين أمثلة كثيرة- للتراخي الدلالي، وهو شاهد فحسب على أن التطورات الدلالية تلحق التطورات المفاهيمية ولا تَقدّمها.

---

(١٥٩) انظر المقطع التالي للقياس.

(١٦٠) السابق.

(١٦١) الأصول، ص١١٠. وانظر في الاستعمال الفعلي للقياس أدنى ص٢٨٠ وما بعدها. ولعله من الملاحظ أنه حين يُقابل القياس بالاستحسان، فالغالب أن يدلَّ أولهما على التطبيق الحرفي الصارم أو الشكلي للتشريع مع تجاهل تلك الاعتبارات التي يبتنى عليها الاستحسان. انظر هذه الأمثلة في أدنى ص١٦٨ وما بعدها، ومطلع ص٣٠٠ وما بعدها. ومما يجدر ذكره كذلك بعض النتائج التي انتهى إليها شاخت، فعنده أن ما يلزم عن مذهب أحدهم منهجيًّا قد اصطلح عليه بـ «قياس قوله» (الأصول، ص١١٠). ولا يعني الشافعي بالقياس -في أكثر الأمر- القياس الصارم، بل التفكير المنهجي المتسق بمعناه الأعم. (السابق، ص١٢٦).

(ج)

وإذا أتينـا إلـى اسـتعمال مصطلح الاستحسـان عنـد أبي يوسـف ومحمد، فإن المـرء يحصـل لـه انطباع بـأن المصطلح قد تشـكَّل فـي مقابلة القيـاس، ولـم تكن الغايـة من ذلك جحد ما للقياس من شـرعية، بـل تقييد نطاقه؛ ليتجنّب ما لا يحمد من عواقب قد تنشأ عن الالتزام الصارم به، و[من غاية الاستحسان] كذلك إثبات الصلاحيـة للفقيه في التقدير، بأن يعدل عن القياس الجامد لطائفة من الاعتبارات المهمَّة التي لا معدى عنها.

«الخراج» (ص١٧٨): إذا رأى الإمام أو حاكمه رجلًا أتى سرقة أو ما لا يحلّ مـن الزنـا، وما إلى ذلك، فلا يجوز لـه أن يقيم عليه الحدَّ بمجرد رؤيته إن لم تكن ثـمَّ بيِّنة. ويَسـم أبو يوسـف هذا بالاستحسـان، ومبناه على أثرٍ عـن أبي بكر وعمر -رضـي الله عنهما- وإن يكن حكم القياس ثم إقامة الحد[(١٦٢)].

«الخراج» (ص١٨٩): في الحربي يدخل دار الإسلام: لو أن مسلمًا سرق مالًا لـه، أو قطـع يـده عمـدًا، فالقيـاس أن تُقطـع يـده، غيـر أن أبا يوسـف قد مـال إلى الإعـراض عـن هذا المذهب، ورأى استحسـان القول بخلافـه؛ موافقةً لمن ذهب إليه من العلماء[(١٦٣)].

وعلاوة على ذلك، فالاستحسـان عند الشـيباني لا يسوّغ العدول عن الأثر، بل عـن القياس وحسـب، وهو يرمي أهل المدينة بأنهم آثـروا القياس على **«الحديث** عن رسول الله ﷺ»[(١٦٤)].

وأما التقابل بين القياس والاستحسـان، فقد وقفنا على أمثلته عند أبي يوسـف. وهو عند الشيباني خاصَّة مطردة[(١٦٥)]، فقد ورد الاستحسان في **«الجامع الصغير»**

---

(١٦٢) وعلى هذا فقد دلَّ الاستحسان كذلك -في بعض الأمر- على تحاشي الآثار القانونية العادية؛ [لورود] الأثر.

(١٦٣) انظر مثالًا آخر في الخراج، ص ١٧٨، السطر ٣ (ولم يجهر بذكر القياس في هذه القضية).

(١٦٤) الحججٍ، ص٧٧. وانظر فيه اتهاما مشابهًا، ص٥٩.

(١٦٥) انظر الشيباني، الجامع الصغير، (سنذكره لاحقا باسم الجامع الصغير). وانظر في ورود =

-على سبيل المثال- ثماني عشرة مرة، سيق في تسع منها فقط دون ذكر القياس[١٦٦]، وفيما يأتي قليل من الأمثلة عن الاستحسان[١٦٧].

«**الجامع الصغير**» (ص٢١): إذا صلى جماعة من الناس ركبانًا، أجزأهم في القياس، وبرئوا من الواجب، وفي الاستحسان لا يجزئهم.

وفيه (ص٦١): إذا أقرَّ رجل لآخر بأنه ابنه، ثم مات المُقر، فإنه يرثه وكذا أُمه، وذلك في الاستحسان، على أن القياس عدم استحقاق المرأة الإرث؛ لجواز أن الرجل قد وطئها بشبهة، وهو لا يعلم أنها حُرة[١٦٨].

وفيه (ص٨٣): لو أن قومًا سرقوا وتولَّى أحدهم حمل المتاع المسروق، فالقياس أن تُقطع يد الحامل دون سواه، وفي الاستحسان تعمُّ العقوبة الجناة جميعًا.

= الاستحسان دون ذكر محدد للقياس: ص٣٢، ١، ٢؛ ص ٦، ١، ١٥؛ ص١٠٧، ١، ٢؛ ص١١٨، ١، ١١؛ ص١٢٠، ١، ١٤؛ ص١٣٦، ١، ١٦؛ ص١٣٧، ١، ٧؛ ص ١٤٤، ١، ١٥؛ ص ١٥٦، ١، ١. وانظر المزيد من الأمثلة في مصنفات الشيباني الأخرى، في مواضع متعددة، ولا سيما الجامع الكبير في مواضع متعددة، (سنذكره لاحقا باسم الجامع الكبير).

(١٦٦) وانظر استعماله مع ذكر القياس في: الجامع الصغير، ص٢١، ١، ٨؛ ص٦١، ١، ١٠؛ ص٦٩، ١، ١٦؛ ص٨٣، ١، ١٦؛ ص٨٤، ١، ١٥؛ ص١١٣، ١، ١٣؛ ص١٢٤، ١، ١٥؛ ص١٦٠، ١، ٥، ٧. وانظر مزيد أمثلة في مواضع متعدِّدة من مصنفات الشيباني الأخرى.

(١٦٧) وانظر مزيدًا من أمثلة الاستحسان في: «التطور المبكر»، ص٣٠٢ وما بعدها.

(١٦٨) هذه ترجمة ما نقله المؤلف عن الإمام محمد [مع تغيير لازم، فقد جعل المؤلف الميت هو الابن المُقر له بالنَّسَب. وهو ظاهر البطلان]. ونصُّ الجامع الصغير: «رجل قال: هذا ابني ثم مات، فجاءت أم الغلام فقالت: أنا امرأته، فهي امرأته ويرثانه. ذكر في النوادر أنه استحسان، والقياس ألا يكون لها الميراث؛ لأنه يجوز وطئها بشبهة. وإذا لم يعلم أنها حرة وقال الورثة: أنت أم ولد، فلا ميراث لها. والله أعلم». فقد ظهر من هذا وجود مسألتَيْن: **أولاهما** أن يموت المُقر، فيرثه الابن وأمه (امرأة المُقر)، وفيها تعارض بين القياس والاستحسان. **والثانية** أن يجهل حال المرأة من جهة الحرية، ويقول الورثة: أنت أم ولد، ولا ميراث لها ثَم. والمؤلف قد جعل المسألتَيْن مسألة واحدة؛ إذ بنى قياس عدم استحقاق المرأة الميراث من جهة القياس على مجموع أمرين: جواز الشبهة في الوطء، وعدم علم الرجل أن المرأة حرة، وهو خلاف قول محمد. (المترجم)

(٢) عُبر عن معنى **المندوب**[١٧٥] بعدد من الطرائق، وسنضرب لها ثَم الأمثلة المهمَّة دون سواها:

«الموطأ» برواية الشيباني (ص٧٣): يسعى إبراهيم [النخَعي] للحجاج عن مذهبه في أن غسل الجمعة والعيدين مباح شرعًا، ويذكر -كي يعرب عن هذا المعنى- أن أحدًا لو اغتسل في هذه الأيام فحسن، وإن ترك فلا عليه. ولمَّا سُئل: كيف يسوغ هذا المذهب، وقد قال رسول الله ﷺ: «من راح إلى الجمعة فليغتسل»؟ أجاب: «بلى، ولكن ليس من الأمور الواجبة». وعنده أن هذا (أي الحث على الاغتسال) يشبه ما جاء في آيتي سورة البقرة: ٢٨٢، وسورة الجمعة: ١٠. وفي الأخيرة منهما أمرُ المصلين بالانتشار عقيب الجمعة. على أن أحدًا لو جلس بعدها فلا بأس عليه في قول إبراهيم[١٧٦]. ويقفنا هذا على عدم توحيد المصطلح الحامل للمعنى المُعبر عنه فيما بعد بمصطلح المندوب.

ويعبِّر الشيباني نفسه -في الموضع السابق من روايته للموطأ- عن المعنى ذاته باستعمال مصطلح **أفضل**، ويبين هذا عن قدر ما من التطور الفقهي والدلالي معًا[١٧٧].

وفيه (ص٢٢٥): تتمثَّل صيغ أخرى، في التعبير عن هذا المفهوم، في وصف بعض الأمور بأنه **حسن**، وتقرن إلى ذلك بيان أنه غير واجب[١٧٨]، أو تسوق عبارة «أحبُّ إليَّ» (أو إلينا)، إلخ.

= الشيباني كذلك الواجب، وإن كان تعريفه إلماعًا، فقد عنى بالواجب ما يلزم من تركه إثم (السابق، ص٤٨). وكذلك انظر في الواجب والفرض: الحجج، ص٥ (فريضة في كتاب الله)، ص٦، ٩ (استعمل في مقابلة النافلة)، ص١٧، وقد تكرر. وانظر أيضًا: الشيباني، كتاب الآثار، ص٩٤، ١٢٢، وقد تكرر. (سنذكره لاحقًا باسم الآثار للشيباني، والرقم التابع له يشير إلى الحديث دون الصفحة).

(١٧٥) انظر مبدأ هذا المعنى في القرآن، (سورة البقرة: ٧٨، ٢٣٧).

(١٧٦) وإن ما بذله إبراهيم من جهد ليجليَ هذا المفهوم، وكذا انعدام الفرق الحاسم بين المباح والمندوب ليشكلان حجة قوية تشهد لصحة هذا الحديث. انظر مذهب إبراهيم دون تفسير في الآثار للشيباني، ٦٦، ٦٧، ٦٨.

(١٧٧) الموطأ برواية الشيباني، ص٧٣، والآثار للشيباني، ٦٧. وقد استحسن الشيباني استعمال هذه الكلمة. انظر في استعمالها: الموطأ برواية الشيباني، ص١٣٨، السطر ٣.

(١٧٨) وانظر أمثلة أخرى في: السابق، ص٧٥، ١٥٠.

(٣) وعلى مثال ما سبق، تعدَّدت العبارات عن مفهوم الإباحة، فلم تلازمه كلمة مُحكَمة أو تعبير دقيق[١٧٩]. وقد كان أكثر هذه العبارات شيوعًا: **لا بأس**[١٨٠]، و**مستقيم جائز**[١٨١]، و**معروف حسن جميل**[١٨٢]، و**حلال**[١٨٣]، و**في سعة**[١٨٤]، و**جائز**[١٨٥].

(٤) عُبر عن مفهوم **الحرام** بمصطلحات شتَّى، فتارة ترد كلمة **الحرام**[١٨٦] نفسها، وفي أخرى **كريهة** أو ما اشتقَّ منها، أو **لا يحل**[١٨٧].

(٥) استعمل مفهوم «المتروك من غير إثم [في فعله]»، بيد أن مصطلح **المكروه** لم يكن المعبر عنه بسبيل الضرورة[١٨٨]. ونحن نجد الإعراب عن عين المفهوم في عبارات كهذي الآتية:

في «**الآثار**» للشيباني (٥٧): رأى أبو حنيفة والشيباني، في مسألة المؤذن يتكلم في الأذان، أنه لا ينبغي له أن يفعل، غير أنه إن فعل لم ينقض ذلك أذانه.

---

(١٧٩) الآثار لأبي يوسف، ٣١٠، ٨١١، ٨١٢؛ الآثار للشيباني، ٤٥، ٤٨، ٥٠؛ الموطأ برواية الشيباني، ص٨٢؛ الحجج، ص١، وقد تكرر. وكذلك انظر الخراج، والرد، واختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى في مواضع متعدِّدة.

(١٨٠) انظر الآثار لأبي يوسف، والموطأ برواية الشيباني، والحجج، إلخ، في مواضع متعدِّدة.

(١٨١) الخراج، ص٦٨، الرد، ص ١٣، ٢٢. ومصنفات أخرى لأبي يوسف والشيباني في مواضع متعدِّدة.

(١٨٢) الآثار لأبي يوسف، ٨٤٢، وقد تكرر في مصنفات أبي يوسف والشيباني الأخرى.

(١٨٣) الرد، ص٢٣، ٢٦، وقد تكرر.

(١٨٤) الخراج، ص ٦٨؛ والموطأ برواية الشيباني، ص ١٨٤، وقد تكرر.

(١٨٥) اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، ص١٥، وقد تكرر.

(١٨٦) للفظ الحرام انظر: الآثار لأبي يوسف، ١٠٠٣، ١٠٠٧، ١٠٠٩، ١٠١٠؛ الحجج، ص ٢٥٦، وقد تكرر.

(١٨٧) انظر استعمال المكروه بمعنى الحرام في: الآثار لأبي يوسف، ١٠١٢؛ الموطأ برواية الشيباني، ص٢٨، ٢٦١، ٣٣٧؛ الحجج، ص٢٣٥. وقد كان هذا المعنى الذي استعمل فيه المكروه بعامة، على أنه استعمل أيضًا في معنى أكثر تطورًا، وهو: «المتروك من غير حظر ولا إثم [في فعله]». انظر الفقرة الآتية مباشرة.

(١٨٨) انظر في استعماله بمعنى الحرام الحاشية السابقة. وقد مال شاخت كذلك إلى تأييد هذا الاستنتاج. (الأصول، ص١٣٣).

في «**الحجج**» (ص١٤٨ وما بعدها): يفرق الشيباني بين المتروك يراد به الحرام، وبين المتروك للتنزيه. (وقد غدا هذا التفريق، وكذا الاصطلاح، جزءًا لا يتجزأ من التراث التقليدي في الفقه الحنفي)[189].

وفي «**السِّيَر الكبير**»، ص١٤٨ (في: السرخسي، شرح السير الكبير، ٣ مجلدات، تحقيق المنجد، القاهرة، ١٩٦٠م): يروي الشيباني قول عليّ بكراهية نكاح النصرانية في دار الحرب، ويرى قوله صادرًا عن الخشية من أن يخلف ذرية فيها، ثم يبين أن عليًا لا يرى حرمة هذا النكاح.

في «**الرد**» (٢٣، ص٧٣): يروي أبو يوسف استحسان إبراهيم [النخعي] القول: «هذا مكروه»؛ تجافيًا عن قول: «هذا حرام».

من ثَمَّ فقد كان مفهوم المكروه بمعناه التقليدي ذائعًا مستعملًا، غير أنه لم يكن ثَمَّ مصطلح واحد للتعبير عنه.

وأما تقسيم الصحة الشرعية، فإن التمييز في الأفعال بين جهة الصحة الشرعية وجهة الحكم الديني، برغم أن الجهة لا تنفكُّ بينهما بالكلية، قد شكَّل جانبًا مهمًّا من تطور الفقه الإسلامي. ويسري هذا [التقسيم] على العبادات والعقود معًا. ومبدأ هذا المسار من التطور هو التفريق بين الطابع الديني-الأخلاقي للأفعال وبين طابعها القانوني، فقد يُكره بعض الأفعال من جهة الحكم الديني، ويبرئ أداؤه -مع ذلك- [ذمَّة] مؤديه من الواجب. وربما حوى العقد مادةً لا تُحمد من جهة الديانة، وهو -مع ذلك- صحيح شرعًا، وبأثر من ذلك نافذٌ. وقد كثر عند الشيباني التعبير عن هذا المعنى (أن ينكر فعل أحدهم، وهو صحيح مع ذلك) بالصيغة الآتية: «أجزأه ذلك وأساء»[190]. وهو يعبر كذلك عن الرأي بأن بعض الأفعال قد يستلزم العقوبة، على الرغم من جواز انتفاء الإثم عن صاحبه. وإنما كانت المسألة التي ساق لها محمد هذا الرأي في المرأة حال إحرامها بالحج يكرهها زوجها على الجماع: أتلزمها الكفارة أم لا؟ وقد ذهب أهل

---

(١٨٩) انظر على سبيل المثال: التفتازاني، مرجع سابق، (٢/ ١٣٥).

(١٩٠) الحجج، ص١٨٨، وقد تكرر.

المدينة إلى أن الفعل متى لم يقع طواعيةً لم يكن إثمًا؛ ولذا لا تلزم عنه كفارة. غير أن أبا حنيفة ومحمد ذهبا إلى أن المرء قد تلزمه الكفارة [لثبوت عصيان بعض الأحكام] وإن لم يرتكب إثمًا. وقد دلَّ على هذا لزوم الدية في القتل وإن لم يكن عمدًا[١٩١]، وكذا وجوب الكفارة في حق من قتل الصيد خطأ حال إحرامه بالحج[١٩٢]. وإذن، كان ثَمَّ اتجاه متنامٍ نحو التقييم القانوني الخالص للأفعال، والنظر فيها من جهة ما ينشأ عنها من آثار قانونية، وجهة ما لها من أحكام دينية وأخلاقية، مع الميز بين الجهتَيْن. وبسببٍ من ذلك غدا هذا الميز واضحًا على نحو متزايد، وانتهى إلى صياغة التقسم الرباعي للصحة الشرعية[١٩٣].

ومن الملاحظ أن التطور الدلالي قد تراخى عن التطور المفاهيمي في هذه الحالة، حتى إن قورن بالتراخي في غيره من الحالات. وقد عُبر عن مفهوم الصحيح -في الجملة- بمصطلح **أجزأ ويجزئ**[١٩٤]. وأما **الفاسد والباطل والمكروه** فقد استعملت بكثرة، وإن لم تدل بالضرورة على ما استعملت فيه في الأدبيات الفقهية الكلاسيكية. وإذا لم تتبلور معانيها بدقَّة، فالظاهر أنها استعملت مترادفة[١٩٥].

٦- الخاتمة

يحدونا ما تقدَّم من البحث إلى النتائج التالية:

(١) ثَمَّ فجوة ملحوظة في التطور الفقهي بين الجوانب الاصطلاحية والمفاهيمية، فقد ظلَّت طائفة من المفاهيم تُستعمل لحقبة طويلة قبل

---

(١٩١) لم أجده في كلام محمد في هذا الموضع. (المترجم)

(١٩٢) السابق، ص١٧٥.

(١٩٣) وعلاوة على ذلك، يجدر بنا أن نذكر أن التقسيمَيْن [تقسيم الحكم الديني وتقسيم الصحة الشرعية] على تمايزهما لم تنفك الصلة بينهما بالكلية، فما كان حرامًا -على سبيل المثال- اعتُد كذلك باطلًا (لاغ قانونًا).

(١٩٤) انظر للتمثيل: السابق، ص١٨٨؛ الآثار للشيباني، ٣، وقد تكرر.

(١٩٥) انظر: أبو يوسف، اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، والخراج، والآثار لأبي يوسف، والآثار للشيباني، والحجج، إلخ، في مواضع متعدِّدة.

اكتسابها الصياغة المعيارية الفنية للتعبير عنها. وتلك حقيقة تعزز شهادة أدلَّة أخرى بأن بعض المفاهيم الأساسية، **كسُنَّة النبي ﷺ والإجماع** وغيرهما، قد تقدَّمت الحقبة التي اكتسبت فيها مصطلحاتٍ معيارية فنية تعرب عنها[١٩٦]. ويترتب على هذا الوثوقُ بالنتائج الإيجابية للدراسة التي تستقصي المصطلحات المستعملة، ولا يمكن ادعاء الأمر نفسه في النتائج السلبية. وبعبارة أخرى، إن كان ثَمَّ دليل يثبت وجود مفهوم جسَّده مصطلح مستعمل، فيسعنا أن نعرب قطعًا عن ثبوت ذلك المفهوم. لكن، وفي نقيضٍ من ذلك، لو عدمنا الدليل الاصطلاحي الإيجابي في بعض المفاهيم، لم يعنِ ذلك بالضرورة عدم وجوده.

(٢) تعكس الحجة الدلالية -على تشظيها- الاتجاه العام للتطور الفقهي. فتزايد المصطلحات الدقيقة التي غدت مستعملةً في نحو منتصف القرن الثاني الهجري، والفوارق الدقيقة التي شرعت المصطلحات الفنية تعرب عنها، والنزوع تُجاه التعريف بالغ الدقَّة للمصطلحات الحادثة- كل ذلك يجسد التطورات المجانسة في الفقه نفسه: مزيدًا من الوعي الأصولي الشديد تجلَّى في تنامي الإدراك للموائز بين المصادر المختلفة للأحكام، وبأثرٍ من ذلك تزايد الشكلية والبراعةُ في الفكر الفقهي الفني.

(٣) لم تحل الفجوة الدلالية من أن تسلك صياغة المصطلحات الفنية دقيقةِ الدلالة سبيلَها على نحو جيد، والظاهر أنها أحرزت في ذلك تقدمًا كبيرًا، فبعض تلك المفاهيم قد حاز مصطلحات فنية محكمة

---

(١٩٦) وتلك نتيجة جزئية ينبغي أن تقرن إلى ما يتلوها، ولا سيما النتيجة الثالثة؛ حتى يُدرك ما انتهى إليه الكاتب، ذلك أن المفاهيم وإن وُجدت حين كانت المصطلحات الفنية في طور التشكُّل، فقد افتقرت إلى الصيغ الصارمة الموحدة للتعبير عنها.

تعبّر عنه، كالقياس والاستحسان، على حين تبدو مفاهيم أخرى قد أوشكت على بلوغ ذلك، مثل مفهوم **السُّنة** (مصدرًا للتشريع)، والمندوب، والمكروه، وغيرها.

وفي الجملة، يبدو أن الكوفيين قد مهدوا السبيل لا لسهمة الشافعي[197] المفاهيمية وحسب، بل كذلك لسهمته الدلالية المتألفة من الحدود الدقيقة لمصطلحات من قبيل **السُّنة** والأثر والقياس، وغيرها.

(١٩٧) انظر في هذا باب «السُّنة والأحاديث» في «التطور المبكر»، ص١٩٣ وما بعدها؛ والأصول في مواضع متعدِّدة، ولا سيما الجزء الأول.

المراجع

أولًا: المراجع العربية

ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤ مجلدات، القاهرة، ١٣٧٤هـ.

ابن المقفع، «الرسالة في الصحابة». في: محمد كرد علي (محقق)، مجموع رسائل البلغاء، ط٤، (القاهرة، ١٩٥٤م).

ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز، (القاهرة، ١٩٢٧م).

ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، (القاهرة، ١٣٢٦هـ).

ابن منظور، لسان العرب، ١٥ مجلدًا، (بيروت ١٣٧٤-١٣٧٦هـ).

أبو البقاء، الكليات، (بولاق، ١٢٥٣هـ).

أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، ٢١ مجلدًا، (بيروت، ١٩٥٦-١٩٥٧م).

أبو يوسف، اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، (القاهرة، ١٣٥٧هـ).

أبو يوسف، الخراج، (القاهرة ١٣٥٢هـ).

أبو يوسف، الرد على سير الأوزاعي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، القاهرة (١٣٥٧هـ).

أبو يوسف، كتاب الآثار، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني/ (القاهرة، ١٣٥٥هـ).

أحمد بن حنبل، المسند، ٦ مجلدات، (القاهرة، ١٣١٥هـ).

أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد ابن هارون، ٦ مجلدات، (القاهرة، ١٣٦٨هـ).

الأخطل، شعر الأخطل، (بيروت، ١٨٩١-١٨٩٢م).

الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ٤ مجلدات، (القاهرة، ١٣٣٢هـ).

البحتري، كتاب الحماسة، (بيروت، ١٩١٠م).

البرادي، كتاب الجواهر، (القاهرة، ١٣٠٢هـ).

البلاذري، فتوح البلدان، (بيروت، ١٩٥٧م).

التفتازاني، التلويح على التوضيح، مجلدان، (القاهرة، د.ت.).

التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، (كلكتا، ١٨٦٢م).

الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ٧ مجلدات، (القاهرة، ١٩٣٤م).

حسان بن ثابت، ديوان حسان بن ثابت، تحقيق: عبد الرحمن البرقوقي، (القاهرة، ١٩٢٩م).

الحميدي، المسند، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، مجلدان، (كراتشي، ١٣٨٢هـ).

ديوان عبيد بن الأبرص السعدي الأسدي، تحقيق: تشارلز ليال، (ليدن، ١٩١٣م).

ذو الرمة، ديوان شعر ذي الرمة، تحقيق: كارليل هنري هيز مكارتناي، (كامبريدج، ١٩١٩م).

رسالة الحسن البصري، تحقيق: هلموت رتر، في مجلة الإسلام، المجلد الثاني، (١٩٣٣م).

الزبيدي، تاج العروس، ١٠ مجلدات، (بولاق ١٢٨٥-١٣٠٧هـ).

الزمخشري، أساس البلاغة، (القاهرة ١٣٧٢هـ).

الشافعي، اختلاف مالك والشافعي، المجلد السابع من الأم.

الشافعي، الرد على محمد بن الحسن، من كتاب الأم، ٧ مجلدات، (بولاق، ١٣٢١٠١٣٢٥هـ)، المجلد السابع.

الشافعي، جماع العلم، المجلد السابع من الأم.

الشافعي، كتاب اختلاف الحديث (بهامش الجزء السابع من الأم).

الطبري، تاريخ الطبري، ٨ مجلدات، (القاهرة، ١٣٨٥هـ).

عبد النبي بن عبد الرسول، دستور العلماء، ٤ مجلدات، (حيدر آباد، ١٣٢٩هـ).

عبيد الله بن قيس الرقيات، ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات، تحقيق: محمد يوسف نجم، (بيروت، ١٣٧٨هـ).

عمر بن أبي ربيعة، ديوان عمر بن أبي ربيعة، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة، ١٩٣٥م).

الفرزدق، ديوان الفرزدق، تحقيق: عبد الله إسماعيل الصاوي، (القاهرة، ١٩٣٦م).

الفيروزآبادي، القاموس، ط٢، ٤ مجلدات، (القاهرة، ١٩٥٢م).

القالي، سمط اللآلي، تحقيق: عبد العزيز الميمني، (القاهرة، ١٩٣٦م).

كثير، ديوان كثير بن عبد الرحمن الخزاعي، (دون طبعة، ١٩٣٠م).

مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، (القاهرة، ١٣٧٠هـ).

محمد بن الحسن الشيباني، الجامع الصغير، (لكناو، ١٣١٠هـ).

محمد بن الحسن الشيباني، الجامع الكبير، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، (القاهرة، ١٣٥٦هـ).

محمد بن الحسن الشيباني، الحجج، (لكناو ١٨٨٨م).

محمد بن الحسن الشيباني، الموطأ، (لكناو، ١٣٠٦هـ).

محمد بن الحسن الشيباني، كتاب الآثار، (كراتشي، في نحو ١٩٦٠م).

المعلقات العشر، تحقيق: الشنقيطي، (القاهرة، ١٣٥٣هـ).

المفضليات، تحقيق: تشارلز ليال، (أكسفورد، ١٩٢١م).

النسفي، كشف الأسرار، مجلدان، (بولاق، ١٣١٦هـ).

النقائض بين جرير والفرزدق، تحقيق: أنتوني أشلي بيفان، (ليدن، ١٩٠٨-١٩٠٩م).

هاشميات الكميت، (ليدن، ١٩٠٤م).

وكيع، أخبار القضاة، تحقيق: عبد العزيز المراغي، ٣ مجلدات، (القاهرة، ١٣٦٦هـ).

ثانيًا: المراجع الأجنبية

FAZLUR RAHMAN, Islamic Methodology in History, (Karachi, 1965).

GOLDZIHER, Die Zahiriten, (Leipzig, 1884).

H. A. R. GIBB, "The Fiscal Rescript of Umar II", Arabica, Tome II, fasc. I, (1955).

H. C. HURGRONJE, Selected Works, tr. and ed. J. SCHACHT and H. BOUSQUET, (Leiden, 1957).

I. GOLDZIHER, Muhammedanische Studien, II edition, (Hildesheim, 1961); see vol. II, p. 3.

J. SCHACHT, Introduction to Islamic Law, (London, 1964).

J. SCHACHT, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, II impression, Oxford, 1959).

LANE, Lexicon, ed. STANLEY LANE-POOLE, Book I in 8 parts, (New York, 1893 A.D.).

Margoliouth, "Omar's Instruction to the KadI", JRAS, (1910), p. 314).

Margoliouth, Early Development of Mohammedanism, London, 1914.

Nabia ABBOTT, Studies in Arabic Literary Papyri, vol. II, (Chicago, 1967).

Nabia ABBOTT, Studies in Arabic Literary Papyri, vol., (Chicago, 1957).

ZAFAR ISHAQ ANSARI, doctoral dissertation, "The Early Development of Islamic fiqh in Kufah", (type- script), McGill University, Montreal, 1966).

مفاهيم السُّنة والاجتهاد والإجماع في الحقبة المبكِّرة

فضل الرحمن

١- السُّنة مفهوم سلوكيّ، ويجري في تصرف العقل والجسد سواء بسواء. وعلاوة على ذلك، فإنها لا تدلُّ على ما وقع من الفعل مرة واحدة فحسب، بل على ما تكرر منه سلفًا، أو كان ممكن التكرار. وبعبارة أخرى، السُّنة هي قاعدة السلوك، سواء وقع مرة أو مرارًا. وبالأحرى، فإنه لمَّا كان السلوك محل النظر لفاعل مدرِك يملك ما يصدر عنه من أفعال، لم تكن السُّنة محض قانون للفعل (كحال القانون في الطبيعيات)، بل هي قانون أخلاقي معياري، فعنصر الوجوب الأخلاقي لازمٌ لا يفارق المراد بمفهوم السُّنة. والرأي السائد بأخرة عند الدارسين الغربيين أن السُّنة تدلُّ على الممارسة الواقعية التي بلغت -بتطاول رسوخها على تعاقب الأجيال- منزلة المعيارية، فأضحت «سُنَّة». والظاهر أن هذا الرأي لا يجعل الممارسة الفعلية -في حقبة من الزمن- دنيوية فحسب، بل وتَقدم عنصر المعيارية بداهةً، فيتأسس الثاني منهما على الأول. ومن الجليّ أن هذه الرؤية تستمدُّ وجاهتها من حقيقة أن السُّنة لمَّا كانت مفهومًا سلوكيًا، وهو الممارسة التي تطاول عهد الناس بها، فقد اعتد فيه جانب معيارية الفعل فضلًا عن جانب وقوعه. ويصدق هذا بخاصة فيما اتصف من المجتمعات بشدَّة التعاضد كالمجتمعات القَبَليَّة، لكن من القطعي أن هذه الممارسات لا يمكن اعتدادها راسخة ابتداءً حتى تكون معيارية من قبل ذلك؛ ولذا ينبغي أن يتقدَّم عنصر المعيارية بمقتضى البديهة. وعلى الرغم من وجوب الإقرار بما تضيفه حقيقة طول رسوخ «العرف» إلى المعيارية من عنصر مزيد -ولا سيما في المجتمعات المحافظة- فإن هذا العامل شديد المباينة، وينبغي تمييزه من المعيارية الأولية على نحو جذري.

إن جوهر مفهوم السُّنة هو مطلق «التصرف المثالي»، واتباعها الفعلي ليس جزءًا من معناها (وإن تمثل نجاحها بسبيل الضرورة في كونها متبعة)، ويمكن الوقوف على ذلك في أمثلة عديدة، كتلك التي تأتي. يسوق ابن دريد في جمهرته (وقد اتبعه على ذلك آخرون من مصنفي المعاجم) المعنى الأصلي للفعل سنّ، وهو «صوّر (الشيء)» أي شكله، أو جعله مثالًا، ثم جرى هذا فيما يعتد من السلوك مثالًا؛ ولذا (وهو المعنى المتصل بما نحن آخذون فيه) كانت خير ترجمة لـ«سنّ»: «أنشأ مثالًا» (he set an example). وهو المعنى الوارد في موعظة أبي يوسف لهارونَ الرشيد، حيث سأل الخليفة أن «يسن (إذ كان السّن مباينًا للاتباع) سُنَّة حسنة»[1] (انظر كتابه الخراج، فصل في الصدقات)، ويروي أبو يوسف في الفقرة ذاتها الحديث، والظاهر أنه يُنمى إلى مرحلة مبكّرة للغاية: «مَنْ سنَّ سُنَّة حسنة كان له أجرها... ومَنْ سَنَّ سُنَّة سيئة...» إلخ الحديث. ولئن سأل سائل كيف يمكن أن تكون السُّنة سيئةً لو أن جوهر معناها هو المعيارية الأخلاقية دون تحقّق الاتباع، فالجواب (وقد أورده صاحب لسان العرب في هذه المادة) أن أولئك الذين أنشؤوا أمثلة سيئة قد رغبوا برغم ذلك أن يتبعهم غيرهم، وكانوا لا يرون ما ينشئونه سيئًا في غالب الأمر (وربما في جميع الأمر).

٢- نشأ عن مفهوم التصرف المعياري أو المثالي مفهومُ التصرف الصائب أو المقيس عليه؛ إذ كان تتمة لازمة له. فلو أني عددت سلوك امرئ ما مثاليًا كانت موافقة سلوكي للمعيار أو الصواب موقوفةً على قدر ما أصيب من اتباع هذ المثال. ومن ثَمَّ يدخل عنصر «الاستقامة» أو الصواب في هذا المعنى الواسع المُتمّم لكلمة السُّنة. ومن هذا المعنى استعمال لفظ «سنن الطريق» يُراد به «السبيل القاصد» أو «الطريق لا عوج فيه»[2]. وليس ثَمَّ

---

(١) يقول خالد بن عتبة الهذلي (وقد ورد في مادة سن في تاج العروس):

ولا تجزعن من سُنَّة أنت سِرتها ... فأول راضٍ سُنَّة مَن يسيرها

(٢) انظر المادة في المعاجم الرئيسة.

شاهد مفرد على الرأي السائد بأن المعنى الأصلي لكلمة السُّنة هو «الطريق المسلوكة»[٣]، وإن يكن الطريق المستقيم بلا عوج يومئ -دون ريب- إلى اختطاط الطريق سلفًا، وهو ما لا يكون دون سلوكه بالفعل. وعلاوة على ذلك، فإفادة السُّنة معنى الطريق المستقيم بلا ميل ذات اليمين وذات الشِّمال يدلُّ على معنى «التوسط بين طرفين» أو «سواء السبيل». ومن ذلك ما جاء في رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي وهو يبسط مقالته في مقترف الذنب من المسلمين، وهي على خلاف من غلو الخوارج؛ إذ يصف مذهبه بمذهب أهل العدل وأهل السُّنة، أي «أهل الاعتدال والتوسط»، فيقول: «وأما ما ذكرت من اسم المرجئة (بشأن مذهبي) فما ذنب قوم تكلموا بعدل وسمَّاهم أهل البدع بهذا الاسم؟ ولكنهم أهل العدل وأهل السُّنة (لا المرجئة)»[٤]. سنستعرض في المقالة القادمة كيف استحال مصطلح السُّنة فعليًّا إلى هذا المعنى، وفوق ذلك كيف كان أصل «التوسط» هذا مبدأ وجود أهل السُّنة.

٣- كان إيجناس جولدتسير Ignaz Goldziher أول الباحثين المبرزين بصرًا بنشوء التراث الإسلامي (على افتقار فرضياته أحيانًا إلى التمحيص)، وقد جزم -من بين الدارسين الغربيين في العصر الحديث- أن فعل النبي ﷺ ومسلكه قد مثَّل -عقيب بعثته مباشرةً- السُّنة للمجتمع الإسلامي الناشئ، وأن مثالية سُنَّة العرب الجاهلية قد انقطعت، بيد أن هذه الصورة قد تغيرت من بعده شيئًا فشيئًا. فبينما ارتأى العالم الهولندي سنوك هورخرونيه Snouck Hurgronje أن المسلمين أنفسهم قد أضافوا إلى السنة النبوية يلتمسون بذلك تسويغ جميع ما أنتجوه من فكر وعمل؛ أن كان سُنَّة

---

(٣) وفي تاج العروس نسبة هذا القول إلى شَمر، على أنه ليس من الجلي البتة ما إن كانت السُّنة تُحمل على المعنى المادي الخاص في دلالتها الأصلية. والظاهر شيوعُ الميل إلى القول بأن العرب قد استعملت، في بناء المعاني المجردة، دومًا المفردات التي تدلُّ ابتداءً على ظواهر مادية.

(٤) نُشرت الرسالة مع غيرها من الرسائل المنسوبة إلى أبي حنيفة، القاهرة، (ص٣٣).
[ما بين القوسين في هذا النقل من إضافة المؤلف للبيان. (المترجم)].

النبـي ﷺ، فقـد اعتدت طائفة أخرى من المرجعيات البارزة -مثل لامينس Lammens ومرجوليوث Margoliouth- السُّـنة وضعًا خالصًا للعرب في جاهليتهـم وإسـلامهم، من أجل ذلك اعتُني بإبـراز اتصال الحقبتَيْن، ثم رُد مفهـوم سُـنَّة النبـي ﷺ بصريـح القول ولَحنـه. وقد أخذ الدكتـور جوزيف شاخت بقول مرجوليوث ولامينس هذا في كتابه «**أصول الفقه المحمدي**»، حيـث رام إثبـات التأخـر النسـبي لمفهـوم «السـنة النبوية»، وأن السُّـنة في القرون الأولى من المسـلمين إنما دلَّت على عمل المسـلمين أنفسهم.

لقـد انتقدنـا -فـي مقـام آخـر- أُسـس هـذا التطـور في الدراسـات الإسـلامية الغربيـة، وسـعينا إلى تجليـة الالتباس المفاهيمي بشـأن السُّـنة[٥]. وتتمثَّل علَّة رد هـؤلاء الباحثيـن لمفهوم السـنة النبوية في انتهاء فهومهـم إلى الآتي: (١) أن قدرًا مـن محتـوى السُّـنة يمثل اسـتمرارًا مباشـرًا للأعـراف الجاهلية وعـادات العرب؛ و(٢) أن النصيب الأكبر من السُّنة كان -إلى مدى بعيد- ثمرة دأب فقهاء الإسلام الأوائـل فـي التفكيـر الحر، فقد اسـتنبط هؤلاء الأحـكام باجتهادهـم الفردي مما ألَفـوه من السُّـنة والعمل، وأعظم أهميـة من ذلك كله أنهم أدخلـوا عناصر أجنبية جديـدة، ولا سـيما مـن المصـادر اليهوديـة والممارسـات الإداريـة للفـرس والبيزنطيين؛ وختامًا (٣) حين اسـتحال «الحديث» من بعدُ إلى اتجاه غالب وغدا ظاهرة واسـعة النطاق عقيب القرن الثاني والثالث بخاصَّة. لقد آل محتوى السُّـنة المبكِّرة كله -وقد اكتنفه مفهوم «سُـنَّة النبي»- إلى إسـناده شفويًا للنبي ﷺ نفسِه.

والآن يجدر بنا أن نبيّن الآتي: (١) إن تكن السردية آنفة الذكر عن تطور السُّنة صحيحة جوهريًا، فإن محلَّ صحتها هو محتوى السُّـنة وحسـب دون مفهوم «سُنَّة النبـي»، والمـراد أن «سُـنَّة النبي» كانت مفهومًـا قائمًا وفعالًا منذ مطلع الإسـلام، وكذلـك ظلـت من بعـدُ؛ (٢) لم يكـن محتوى السُّـنة التي خلفهـا النبي ﷺ هائل الحجـم، ولـم يكـن شـيئًا قد عُمد إلـى تحديده تمامًـا؛ (٣) كان مفهوم السُّـنة بعد

(5) In the volume "Islam", chapter III, to be published by George Weidenfeld and Nicolson, London, in their series "History of Religion".

عهـد النبـي ﷺ صالحًا لا لانتظام السـنة النبوية وحدها، بل كذلك تفسـيرها؛ (٤) اقترن وجود السُّنة بالمعنى الأخير بـ«إجماع الناس»، والأخير -بسبيل الضرورة- عمـل متوسـع باطراد؛ وختامًا (٥) انحلَّت الصلـة العضوية بين السُّـنة والاجتهاد والإجمـاع عقيب النشـاط الهائل للحديث. وسـنبيّن فـي المقالة القادمـة العبقرية الحقيقية للحديث، والسبيل الذي ربما يصحُّ به استخراج السُّنة من مادة الحديث، وكيف يتَّسـم الاجتهاد والإجماع بالفاعلية مرة أخرى.

٤- قـد يتحصـل ممـا سـبق أن نظريـة غياب مفهـوم السـنة النبوية بلـه محتواها (خـارج النـص القرآنـي في مسـائل الأخلاق والتشـريع) تسـتمدُّ قوتَها من اعتباريـن، وهمـا: (١) دوران القـدر الأكبـر من محتـوى السُّـنة إبَّان قرون الإسـلام الأول -فـي حقيقة الأمر- بين كونه اسـتمرارًا لعادات العرب في الجاهلية وبين كونه ثمرة الفكر الاسـتدلالي القائم على القياس الذي نشط فيه المسـلمون الأوائل أنفسـهم؛ و(٢) أن السُّنة تومئ -على أية حال- إلى معنـى التـراث، وهـو مبايـن لفعـل شـخص واحد. وتلـك المقالـة الأخيرة تتعـزّز بسـابقتها وتعزّزهـا في آن معًـا. لقد سـقنا الدليل آنفًا -فـي النقطتَيْن (١) و(٢) من هذه المقالة- على دحض هذه الفرضية، وبيَّنَّا أن السُّـنة يراد بهـا حقًّـا «إنشـاء المثـال»، فضـلًا عـن رأي يقضـي بأنهـا متبعـة، أو حَريـة بالاتباع. والحقُّ أن القرآن يسـوق -في أكثر من موضع- «سُـنَّة الله التي لا تتبـدَّل» فـي دلالة على المؤثـرات الأخلاقية الحاكمة لصعـود المجتمعات والأُمـم وسـقوطهما[٦]. وليـس ثَـمَّ إلا مثاليـة نمـط الفعـل الإلهـي. ثم إن القـرآن كذلك يتحدَّث عن «السـلوك المثالـي»[٧] للنبي ﷺ، وذلك بالرغم مـن عـروض العتب فـي القرآن لبعـض ما أتـاه النبي ﷺ في مواقـف معيَّنة (وتشكِّل هذه النقطة الأخيرة حجة أخلاقية فريدة على خاصية تنزُّل القرآن [مـن عنـد الله]). ولئن سـمَّت كلمـات الله النبـيَّ ﷺ بالـ«أسـوة» و[خُلقه]

---

(٦) سورة الأحزاب، الآية: ٦٢، سورة فاطر، الآية: ٤٣.

(٧) سورة الأحزاب، الآية، ٢١؛ سورة الممتحنة، الآية ٤، ٦.

بالـ«عظيم»، أيخطر ببال أن المسلمين -من أول الأمر- لن يقروا ذلك مفهومًا؟!

لقد عرضنا بالتحليل -في عملنا المذكور آنفًا (انظر حاشية ٥)- لرسالة الحسن البصري(٨) إلى عبد الملك بن مروان (خلافته بين عامي ٦٥ و٨٥ هـ). وفيها تحدَّث الحسن عن «سُنَّة النبي ﷺ» في أمر حرية الإرادة الإنسانية، برغم أنه أقرَّ بعدم وجود حديث مكتوب أو لفظي عن النبي ﷺ في المسألة. وفي ذلك دليلٌ على استيعاب مفهوم «السنة النبوية»، وسنعود إليه لاحقًا. وفضلًا عن ذلك، يقول الكميت، شاعر القرن الأول ومطلع الثاني المشايع لبني هاشم، في بعض قصائده السائرة:

بأي كتاب أم بأية سُنَّة ... ترى حبهم عارًا عليَّ وتحسب

ومرجع الضمير في قوله «حبهم» إلى آل بيت النبي ﷺ وبني هاشم في الجملة. ولا جرم أن الكتاب ثَم هو القرآن، وأي معنى يمكن أن يراد بكلمة «السُّنة» في هذا السياق سوى سُنَّة النبي ﷺ؟ إذ ليس هذا قطعًا استعمالًا للكلمة في المعنى الذي أريد بها من بعض اصطلاح المتشرعة الأُول كـ «سُنَّة المدينة»، وما إليه. ولا يمكن أن يُقصد بـ«السُّنة» «سواءُ السبيل»؛ ذلك أن هذه الدلالة نشأت بعد النزاع العقدي من قريب، كما في مثال رسالة أبي حنيفة الذي أوردناه من قبل. وقد ذكر مُصنّف «الأغاني» أن القصيدة التي وردت فيها الكلمة من بين قصائد الكميت الأولى؛ ولذا يترجح أنها نُظمت في نحو ١٠٠هـ أو حتى من قبل ذلك(٩). وفضلاً عن ذلك، فإن استعمال المصطلح هنا لا يدلُّ على جدَّة المعنى، بل يشي بشدَّة رسوخه. ولا يمكننا أن نقف ثَم على إشكال شيعي جذري يتصل بالعقيدة؛ ذلك أن الشاعر لم يكن مغاليًا في تقليد الشيعة، بل صرَّح في موضع واحد بأنه لا يلوم أبا بكر ولا عمر، ولا يقول إنهما كفرا(١٠).

---

(٨) نشرها هلموت رتر H. Ritter في:

Der Islam, Vol. XXI, 67 ff.

(٩) كتاب الأغاني، (١٥/ ٢٤). وقد قام جوزيف هوروفيتس J. Horovitz بتحقيق هاشميات الكميت، وصدرت عام ١٩٠٤م.

(١٠) الهاشميات، القصيدة الثامنة، البيت الأول وما يليه.

يروي أبو يوسف في كتابه «**الخراج**» أن الخليفة الثاني عمر -رضي الله عنه- كتب مرة أنه إنما ولّى أناسًا على مواطن عدَّة «ليعلموا الناس القرآن وسُنَّة نبينا»[11]. وربما قيل: إن إيراد هذا الحديث متأخر نوع تأخر (في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري)، وأنه كان في الزمان الذي تشكَّل فيه مفهوم «السنة النبوية». على أن المغزى ثَم هو الحقيقة التي يجليها سياق مقالة [عمر] نفسها. فعمر قد أرسل أناسًا إلى مواطن شتَّى، ولا سيما العراق، وذلك يقين. وشدَّد على تعليم العربية والأدب العربي، ولا ريب في ذلك أيضًا. ومن نافلة القول أن تعليم القرآن كان نواة التعليم الناشئ. لكن من الجلي أن القرآن لم يكن مفسَّرا بنفس صيغته، بل تفسره الوقائع تمامًا كالوحي به. ومن المجافاة الكلية للمنطق افتراض أن تعليم القرآن كان يتمُّ في واقع الحال بمعزِلٍ عن عمل النبي ﷺ باعتباره المِهاد المركزي الذي انتظم السياسة، والأوامر، والقرارات، وما إلى ذلك. لا يمكن لشيء -ما كان- أن يأتلف مع التعاليم القرآنية كالحياة الفعلية للنبي ﷺ والبيئة التي جال فيها، وسيكون من الحماقة الصبيانية للقرن العشرين توهم أن الناس من حول النبي ﷺ، وليس بينه وبينهم واسطة، قد فرقوا على نحوٍ جذريٍّ بين القرآن وقيام النبي ﷺ مثلًا له، فحفظوا أحدهما وغفلوا عن الآخر، أو رأوا كل واحد منهما بمعزِلٍ عن صاحبه. ألم يسألوا قطّ أنفسهم -وإن في لحن القول- «لِمَ اصطفى الله هذا الرجل حاملًا لرسالته»؟ لا جرم أن ما نزع إليه الدرس العلمي الحديث لغو، ولا ريب أنه تلقاه عن البحوث الكلامية اللاحقة للمسلمين أنفسهم؛ إذ كاد يجعل النبي ﷺ سجلًا يتلقى الوحي الإلهي. وتتجلّى في القرآن صورة مباينة بالكلية؛ إذ يُنزل النبيَّ ﷺ منزلة فريدة، ويلقي عليه «قولًا ثقيلًا»[12]، ويصفه بشدَّة استشعار هذه المسؤولية على نحو لا يتخلف[13].

٥- وإذن كانت ثَم سُنَّة للنبي ﷺ، ولا مراء. لكن ما كان محتواها وطابعها؟ أكانت أمرًا محددا قطعًا، قد شَرع حتمًا دقائقَ الأحكام المتعلّقة بمناحي

---

(١١) أبو يوسف، كتاب الخراج، القاهرة، ص٨.

(١٢) سورة المزمل، الآية ٥.

(١٣) سورة الكهف، الآية ٦؛ سورة طه، الآية ١.

الحياة الإنسانية جميعها على النحو الذي تدلُّ عليه مصنفات الحديث والفقه في العصور الوسطى؟

إن الصورة الإجمالية لسيرة النبي ﷺ -إن نحن تطلعنا بأبصارنا وراء الصبغة التي صبغ بها البنيان التشريعي في العصور الوسطى [السُّنةَ]- لا تنزع قطعًا إلى الإيحاء بطابع المشرع للنبي ﷺ، ذاك الذي ينظم بعناية التفاصيل الدقيقة للحياة الإنسانية من الإدارة وحتى شعائر الطهارة. والحقُّ أن الدليل يقضي -في قوة- بأن النبي ﷺ كان في المقام الأول مصلحًا أخلاقيًا للبشرية، وأنه نادرًا ما انتجع التشريع العام وسيلةً لتأييد الفكرة الإسلامية، وذاك بمعزِلٍ عن الأحكام الطارئة التي اتسمت بسيماء واقعات الأعيان. ولا يشكِّل التشريع العام في القرآن نفسه سوى قدر يسير للغاية من الهَدي الإسلامي. بل إن القدر التشريعي وشِبه التشريعي في القرآن يكشف في جلاء عن الطابع الظرفي. وقد كانت أحكام القرآن في الحرب والسلام بين المسلمين وأعدائهم ظرفيةً إلى حد كبير، وهي أحكام تعرب عن طبيعة عامَّة ومعيَّنة تتعلَّق بالمسلك المثالي للمجتمع قِبل عدو في أثناء صراع ضار بينهما، لكنها ظرفية حتى لا يمكن اعتدادها سوى شبه تشريع لا تشريعًا بالمعنى الحرفي والدقيق.

إن النبي شخص مشغول على نحو مركزي وحيوي بتغيير مجرى التاريخ وصبغه بالصبغة الإلهية. وعلى ذلك، لم يكن للوحي المنزَّل على النبي ولا للسلوك النبوي أن يغفلا عن الظرف التاريخي الفعلي القائم للحال، وينغمسا في عموميات خالصة التجريد؛ إذ الله تعالى يوحي والنبي يتصرف في سياق تاريخي معيَّن، وإن لم يكن ذلك قطعًا الباعث الوحيد. وبهذا انماز النبي عن الحالم بل وعن الصوفي. والقرآن نفسه مترع بالبراهين المتعلِّقة بالتاريخ الغابر والمشهد الحاضر يومئذ. بل ينبغي للرسالة -وإن تكن قد تجسدت لحمًا ودمًا في ظرف معيَّن- أن تتدفَّق عبر هذا السياق التاريخي المعيَّن وخارجه. ولو كانت بنا حاجة إلى نصيرٍ يشهد لرأي بُسط بالفعل في القرآن والسُّنة، فثَمَّ شاه ولي الله الدهلوي ومؤرخ كابن خلدون يقولان بما نقول.

ولنعُد إلى أمر السنة النبوية. لقد قلنا من قبل: إن الأدبيات الإسلامية الأولى تشهد -في قوة- على أن النبي ﷺ لم يكن مشرعًا، وذلك لأمر واحد، فلقد يسعنا أن نستخلص بداهة أن النبي ﷺ، وقد انهمك حتى وفاته في صراع سياسي وأخلاقي ضد المكيين والعرب وانصرف إلى تنظيم مجتمعه ودولته، لم يكد يجد وقتًا يسنُّ فيه الأحكام لتفاصيل الحياة. والحقُّ أن جماعة المسلمين قد أقبلت على عملها المعتاد وأخذت تؤدي معاملاتها اليومية، يسوون المألوف من نزاعات العمل بأنفسهم، ويهتدون في ذلك بالمنطق المشترك ويبنون على أعرافهم التي سيُبقي عليها النبي ﷺ بعد تعديلات معيَّنة. ولم يُدع النبي ﷺ ليحكم سوى في الوقائع ذات الخطر الاستثنائي، وكذلك لزم أن يتدخل القرآن في حالات معيَّنة[١٤]. وقد غلب على هذه الوقائع طابعُ الخصوصية، وكانت معالجتها وليدة ساعتها ومفتقرة إلى المنهجية. ولذا يتأتى حملها على أنها أمثلة نبوية معيارية وأشباه سوابق لكن دون صرامة أو حرفية. والحقُّ أن ثَمَّ دليلًا ظاهرًا[١٥] يتمثَّل في أن النبي ﷺ لم يخلف نموذجًا صارمًا تعوزه المرونة حتى في مسألة أوقات الصلوات المفروضة وكيفيتها التفصيلية. وإنما اتخذ النبي ﷺ تصرفًا منهجيًّا في القرارات الكبرى للسياسة المتعلِّقة بالدين والدولة وفي المبادئ الأخلاقية، بل إنه قد طلب في ذلك النصيحة من كبار أصحابه فبذلوها في السِّر والعلن. «لقد ألَّف سلوك النبي ﷺ بين المرجعية الدينية والديمقراطية في براعة لا يحيط بها الوصف»[١٦].

---

(١٤) مثال ذلك الآية ٦٤ من سورة النساء.

(١٥) انظر في أوقات الصلاة الحديث الأول من موطأ مالك، وفيه أن عمر بن عبد العزيز أخر الصلاة يومًا، فدخل عليه عروة بن الزبير، فأخبره أن المغيرة بن شعبة أخَّر الصلاة يومًا -وهو بالكوفة- فدخل عليه أبو مسعود الأنصاري فقال: «ما هذا يا مغيرة؟ أليس قد علمت «أن جبريل نزل فصلى، فصلى رسول الله ﷺ، ثم صلى، فصلى رسول الله ﷺ، ثم صلى، فصلى رسول الله ﷺ، ثم صلى، فصلى رسول الله ﷺ، ثم صلى، فصلى رسول الله ﷺ»، ثم قال: بهذا أُمرت. فقال عمر بن عبد العزيز: اعلم ما تحدث به يا عروة، أوَ إن جبريل هو الذي أقام لرسول الله ﷺ وقت الصلاة؟ قال عروة: «كذلك كان بشير بن أبي مسعود الأنصاري، يحدث عن أبيه».

وأعقب هذا اقتران الصلاة، متى ورد التأكيد عليها في بعض الحديث، بعبارة «على ميقاتها». ويشبه أن يكون ذلك احتشادًا لترسيخ الأوقات المعيارية للصلاة.

(١٦) اقتباس من مخطوطة عملنا الذي ذكرناه سابقًا.

لقد كانت السُّنة مفهومًا عامًّا جامعًا لا وعاءً حافلًا بمحتوى محدَّد ونهائي، وذلك ناشئ -على المستوى النظري- من حقيقة أن السُّنة مصطلح سلوكيّ، ولمَّا لم يكن ثَمَّ حالتان -عمليًا- تتماثلان من جهة ظروف وقوعهما -أخلاقيًا، ونفسيًا، وماديًا- فقد لزم -بسبيل الضرورة- أن يتأتى في السُّنة التأويلُ والتكيف. وبمعزِلٍ عن التحليل النظري ثَم برهان تاريخي وافر يجلي أن ما وصفناه كان واقعَ الحال. فرسالة الحسن البصري التي ذكرناها من قبل شاهد باهر على هذا. إذ فيها يخبر الحسن عبد الملك بن مروان أن حرية الإرادة ومسؤولية الإنسان وإن لم يشهد لهما حديث عن النبي صلى الله عله وسلم، إلَّا أن القول بهما هو سُنَّة النبي. والمراد بذلك قطعًا أن النبي ﷺ (وأصحابه) قد بيَّنوا بسلوكهم أن مذهب الجبر يجافي الهدي النبوي وإن اتخذ هذا الهدي سبيلَ الإشارة. ويكشف قول الحسن هذا -في جلاء- عن اعتداد السنة النبوية هاديًا للسبيل لا سلسلة مقررة من الأحكام في دقَّة، كما يُبين عن أن مفهومَ «السنة المثالية» كان قطعًا أساس النشاط الفكري المبكِّر للمسلمين، وأن الاجتهاد والإجماع كانا تتمتها اللازمة ومجالها الواسع الذي تتحقَّق به السُّنة شيئًا بعد شيء.

٦- يمثِّل موطأ مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ) أقدم جوامع الحديث الباقية بين أيدينا. وقد دأب مالك على أن يستهلَّ الباب من الفقه برواية حديث عن النبي ﷺ، إن كان ثَم حديث عنه، أو عن الصحابة، ولا سيما الخلفاء الأربعة الأُول، ثم يتبع هذا عادة بتعقيبه: «وكذلك السُّنة عندنا»، أو وإنما «السُّنة عندنا...»، أو «الأمر أو العمل...»، وهو أشيع من سابقيه، أو «الأمر المجتمع عليه...»، وهو كسابقه في الشيوع. ولو كرَّرنا النظر في مصطلح السُّنة ألفينا مالكًا قد يقول في وضوح: «السُّنة عندنا»، وقد يقول: «مضت السُّنة...». والآن يجدر بنا تحليل استعمال تلك العبارات المتواشجة والمترادفة تشريعيًا على ضربٍ من التباين بينها.

يروي مالك حديثًا عن النبي ﷺ فيه أنه قضى لبعض الناس بالشفعة، والشفعة حقُّ [الشريك] في أن يُقدم طلبه بشراء نصيب شريكه من المِلك، لو كان بشريكه

هـذا رغبـة في التصرف فيه. ثم أتبـع مالك الحديث بقوله: «وعلى ذلك السُّـنة... عندنـا». ثـم ذكـر أن فقيـه المدينة نابه الذكر سـعيد بن المسـيب قد سُـئل مرة عن الشـفعة: «هل فيها من سُـنَّة؟»، فقال: «نعم، الشفعة في الدور والأرضين...».

والآن يجـدر بنـا التنبُّه إلى الفارق الظاهر بين اسـتعمالَيْن لمصطلح السُّـنة في: «وعلى ذلك السُّـنة.. عندنا» و«هل فيها [أي الشـفعة] من سُـنَّة؟»، فبينما تعني في أولاهمـا «العمـل» أو «مـا مضى عليه العمـل بالمدينة»، فليس بسـبيل الإمكان أن يـراد بهـا ذلك في أخراهما؛ ذلك أن المرء لا يسـأل عن العمـل المتفق عليه: «هل فيـه من سُـنَّة[١٧]؟». ومن ثَمَّ ينبغي أن تُحمل السُّـنة في هـذا المثال على «الحجَّة» أو «السـابقة المعياريـة»، لكـن لمـن تكون هذه السـابقة المعيارية؟ مـن الجلي أن السُّـنة ثَم إما أن تكون سُـنَّة النبي ﷺ أو سُـنَّة مرجعيَّة أخرى لاحقة يحوطها كنف السنة النبوية، ذلك أنَّا قد سقنا من قبل الدليل على انتفاء معيارية العرف الجاهلي للعـرب. وإن يكـن من الظاهر أن السُّـنة [هنا] ينتظمها كنف الأسـوة النبوية، فمن الظاهر كذلك أنه لم يجرِ ذكر للنبي ﷺ على لسـان ابن المسـيب، ولـم يسق مالك في المسـألة حديثًا للنبي ﷺ من رواية ابن المسـيب؛ فظهر بذلك أن السُّنة في هذا السـياق ربما أنشـأها بعض الصحابة أو من تبعهم ممَّن يُحتج بقوله، وإن لـم تخرج بذلـك عـن المفهوم العام للسـنة النبويـة. وعلاوة على ذلك، يومئ ذكر السُّـنة في مسـألة الشـفعة في هذين المثالين -إن قُرن بينهمـا- أن السُّـنة بمعنى (١) السـابقة المثالية قد استحالت في زمن مالك السنةَ التي يراد بها (٢) العمل المجتمع عليه.

٧- كان التفكير الفردي الحر الجدير بالثقة هو الأداة الضرورية التي استحالت بها الأسـوة النبوية شـيئًا بعد شـيء مُدوَّنةً محددةً وقاطعةً للسلوك الإنساني فـي قـرون المسـلمين الأولـى. وقد خلـف هـذا التفكيـر العقلي المسـمى بـ«الـرأي» ثـروة هائلـة من التصـورات التشـريعية والدينيـة والأخلاقية في القرن الأول ونصف تاليه على وجه التقريب. غير أن نتاج هذا العمل -مع تراثه كله- قد آل إلى ضرب من الاختلاط، والمراد أن «السُّنة» في الأقاليم

---

(١٧) المراد بالسُّنة هنا العمل. (المترجم)

المختلفة -كالحجاز، والعراق، ومصر وغيرها- أضحت متخالفةً في كل مسألة من الفروع تقريبًا. وإزاء ذلك النزاع المتطاول حول «الرأي» جهر ابن المقفع (ت ١٤٠هـ) بعدم وجود سُنَّة للنبي ﷺ حازت الإجماع، وأشار على الخليفة أن يعمل باجتهاده الخاص[١٨]. لكن أئمَّة الفكر والدين في المجتمع رأوا رأيًا آخر، فقد اتخذ الرأي سبيله إلى اجتهاد أكثر منهجيةً في القرآن وما بين أيديهم بالفعل من السُّنة، وقد تسمَّى هذا الاجتهاد المنهجي باسم القياس. ومن جهة أخرى، بلغت تلك السُّنة -وهي ثمرة اجتهاد سابق بالرأي- على مهل ذروة آلت فيها إلى استفاضة قبولها من الناس جميعًا، أو من المجتمعات الإقليمية كالحجاز والعراق وغيرهما في أدنى الأمر. وتلك علَّة إجراء مالك لمصطلحي السُّنة والإجماع -بسبيل الترادف تقريبًا- في جِماع ما كان في المدينة من الرأي. لكن إن يكن كلا المصطلحين قد أجريا في مادة الرأي هذه، فثَم فارق مهم في زاوية النظر المتأصلة تجاه كل واحد منهما. فالسُّنة تنزع إلى الماضي، ومبدؤها «السُّنة المثالية» للنبي ﷺ، وقد فسرها الرأي والقياس طورًا بعد طور؛ وأما الإجماع فهو تفسير السُّنة، أو هو مجرد «السُّنة» بالمعنى الثاني المذكور آنفًا[١٩]؛ إذ حازت -في أناة- القبول العام بإجماع الناس عليها. وإذن، يتوسط العمل المحتوم للقياس والاجتهاد بين القرآن و«السُّنة المثالية» من جهة، والإجماع والسُّنة بالمعنى الثاني من جهة أخرى. وعلى الرغم من أن مالكًا ما فتئ يتلمس «عمل أهل المدينة»، فقد أترع فقرات متواصلة من «**الموطأ**» باجتهاده الخاص. ولعل كتاب «**السِّيَر الكبير**» لمحمد بن الحسن، أصغر صاحبي أبي حنيفة المشهورين، أكبر شيء بيانًا لحركة الاجتهاد فيما بقي من مصنفات القرن الثاني، حين تبلور ضرب من الرأي العام عبر أرجاء العالم الإسلامي يحدوه رسوخ السُّنة بمعناها الثاني

(١٨) ابن المقفع، رسالة الصحابة، ضمن رسائل البلغاء، القاهرة، ١٩٣٠م.

(١٩) وهو العمل المجتمع عليه. (المترجم)

وتكاثر الأحاديث الجديدة (وسنعرض لدورها بالتصوير في مقالتنا القادمة). توفي الشيباني عام ١٨٩هـ، ويظهرنا السرخسي شارحه العظيم (ت ٤٨٣هـ)[٢٠] على أن كتابه هذا آخرُ ما صنَّف. ويتألَّف قوام الكتاب من اجتهاد الشيباني الفردي، الناشئ عن مآخذه على أقوال من سبقوه. وبمعزِلٍ عن القياس، كثر لياذ الشيباني بالاستحسان إعراضًا عن السوابق المتقدمة والعمل بالاستدلال الصارم.

والحقُّ أن عدَّة الأحاديث النبوية التي استشهد بها الشيباني لا تربو على قلَّة قليلة، على حين كثر استشهاده بحديث الصحابة وحديث التابعين (الذين جاؤوا من بعدهم) وهو كذلك كثير. على أنه أحيانًا ما يَعرض لطائفة من أقوال الصحابة بالنقد ويُعرض عن الأخذ بها أيضًا. ويكفي في هذا شاهد واحد، ومحل البحث فيه هو المسألة الآتية: ما يحل للواحد من عسكر المسلمين أن يصيبه لنفسه من أرض العدو المهزوم بعد ما ثبت أن أموال هذا العدو ليست ملكًا لواحد من المسلمين بعينه بل إلى جماعة الغزاة المسلمين؟ «وذُكر عن أبي الدرداء (من الصحابة) قال: لا بأس بما أصابت السرية من الطعام (من أرض العدو) أن يرجعوا به إلى أهلهم، فيأكلون ويهدون (إلى غيرهم) ما لم يبيعوا. فكأنه جعل الإهداء من جملة الحاجة كالأكل (إذ يباح للجند أنفسهم أن يأكلوا من الطعام ما يحفظ عليهم حياتهم، وذلك من الضرورات). ولسنا نأخذ بهذا. فإن الأكل من أصول الحوائج ... والإهداء ليس من أصول الحوائج»[٢١]. وفي هذا يقول محمد: «واعتمادنا فيه على حديث مكحول (من التابعين، توفي في نحو ١١٤هـ): أن رجلًا نحر جزورًا بأرض الروم، ثم نادى في الناس: هلموا إلى هذا اللحم فخذوا منه. فقال مكحول للرجل من غسان: ألا تقوم فتأتينا من لحم هذا الجزور؟ فقال: إنها نهبى (أي لم تصح قسمتها على أحكام الغنيمة)، أي لم تخمس. فقال مكحول: إنه لا نهبى في المأذون فيه (يعني أن الأكل مأذون فيه)».

---

(٢٠) طبعة حيدر آباد، ١٣٣٥هـ، (١/ ٢).

(٢١) السابق، (٢/ ٢٦٠).

ويمضي الشيباني فيقول: «وعن مكحول قال: كل ما حمل من أرض العدو مما لا قيمة له هناك فحمله في حاجة نفسه فهو له. وهذا عندنا صحيح فيما لا قيمة له في دارنا أيضًا، فأما ما له قيمة في دارنا (وربما لا قيمة له في أرض العدو) فعليه أن يرده في الغنيمة؛ لأن بمجرد النقل من مكان إلى مكان لم تتبدل العين، وإنما تمكَّن من إخراجه بقوة المسلمين، فهو من جملة الغنائم. وكأن مكحولًا جعل النقل محدثًا صفة التقوم فيه، بمنزلة الصنعة»[٢٢]. ثم يذهب محمد -بعد هذا النظر- إلى الأخذ بما انتهى إليه اجتهاد مكحول من أن مسلمًا لو وجد بأرض العدو شيئًا غير متقوم، كقطعة من خشب، ثم أحالها بصنعته قدحًا مثلًا، فلا بأس له أن يأخذها. غير أنه لا يحلُّ له أن يأخذ ما كان عمل الصنعة فيه قبل عثوره عليه.

٨- تكاد أمثلة هذا النوع لا تنفد، غير أنَّا اصطفينا من بينها ما فيه بيان سابغ للاجتهاد لكي يقف القارئ على طرفٍ من الصناعة العقلية التي اتبعها المجتهدون المتقدمون. وقد صار من الجلي للغاية الآن أن المحتوى الفعلي للسُّنة عند القرون الأولى من المسلمين كان صنيعة الاجتهاد في الجملة، فنشأ عنه حينئذ -بسبب من تداول الرأي المستمر- ضربٌ من الاتفاق العام أو إجماع الناس. وتلك علَّة استعمال مصطلحي «الأمر المجتمع عليه» -وهو الإجماع- و«السُّنة» بمعناها الثاني عندنا -وهو «العمل»- بسبيل الترادف عند مالك. ولقد نرى، على ذلك، أن السُّنة والإجماع قد اندمج كل واحد منهما بصاحبه لفظيًا، وتماثلت مادتهما في واقع الحال. بل ظل يجمع بينهما ضرب من وشائج القربى في حقبة ما بعد الشافعي، حين قُطع ما كان موصولًا بين المصطلحَيْن. ذلك أن السُّنة حين اقتصرت دلالتها في الحقبة اللاحقة على السنة النبوية، ولم يكن ذلك على نحو مفاهيمي وحسب وباعتدادها مفهومًا جامعًا كما كانت، فقد ظل ما اتفق عليه الصحابة من العمل يُسمَّى سُنَّة، أو سُنَّة الصحابة. فمن حيث أحجمت السُّنة تقدَّم الإجماع. وهكذا، مثَّل اتفاق الصحابة

---

(٢٢) السابق، (٢/ ٢٥٩).

سُنَّتهم وإجماعهم في آن معًا. ولم يكن ذلك في حد ذاته بضائر من التغيير، شريطة الإبقاء على المنزلة المهمة للإجماع وعدم المساس بأهليته في استيعاب أفكار وعناصر جديدة وإنشائها. لكن من سوء الطالع أن هذا ما كان تمامًا في حقبة ما بعد الشافعي، وسوف نصور في المبحث القادم هذا التطور.

٩- لقد أقمنا البرهان حتى الآن على ما يأتي: (١) ارتبطت السُّنة على نحو وثيق عند القرون الأولى من المسلمين، من جهة المفهوم وعلى نحو ما من العموم، بسُنَّة النبي ﷺ، والقول بانفصال عمل المسلمين الأوائل عن مفهوم السُّنة النبوية واهٍ لا يستقيم. (٢) كان المحتوى الفعلي المحدد للسُّنة عند المسلمين الأوائل -برغم ما سبق- من صنيع المسلمين أنفسهم إلى حد بعيد. (٣) تمثَّلت الوسيلة الخلاقة لهذا المحتوى في الاجتهاد الفردي، الذي تبلور في الإجماع، يحدوه التوجيه العام للسُّنة النبوية التي لم تكن تُرى أمرًا محددًا للغاية. (٤) تجانس محتوى السُّنة أو السُّنة بمعناها الثاني مع الإجماع. ويظهرنا هذا على أن الأُمَّة مجتمعةً قد اضطلعت بالامتياز الضروري في إنشاء محتوى السُّنة النبوية أو إعادة إنشائه، وأن الإجماع كان بمنزلة الضامن للاستقامة، أي لعصمة العمل بالمحتوى الجديد (خلافًا عن العصمة المطلقة أو النظرية، كتلك التي تزعمها الكنيسة المسيحية).

يتهيأ لنا بمراعاة هذه الخلفية أن نفهم الأثر الحقيقي لمقالة القرن الثاني السائرة: «إن السُّنة قاضية على القرآن، وليس القرآن بقاضٍ على السُّنة»، التي يلوح منها -مع الغفلة عن هذه الخلفية- النُّكر بله الكفر البواح. وإنما المراد بها أن للأُمَّة، تحدوها الروح الموجهة (لا المعنى الحرفي الصارم) لتصرف النبي ﷺ في ظرف تاريخي معيَّن، ولاية تفسير الوحي وتعيين المراد به. ولنضرب لذلك مثالًا واقعيًّا. لقد جعل القرآن البيِّنة التي يُقضى بها في أكثر القضايا (خلا الزنا وما إليه) شهادة رجلين أو رجل وامرأتين. ومع ذلك، مضى العمل في

الدعـاوى المدنيـة على القضاء بشـاهد ويميـن. وقد ردَّ بعض النـاس ذلك العمل وعارضوه بالقرآن. وذهب مالك (في الموطأ، باب اليمين مع الشاهد) إلى الأخذ بهذا العمل الراسخ، الذي يترجَّح أنه نشأ عن دواعٍ اقتضتها الإجراءات القضائية. وقد اسـتدلَّ مالك في هذا بالحديث، لكنه عوَّل جوهريًّا على العمل.

يجـدر بنـا -وقـد بلغنـا هـذا الموضـع- أن نلتفـت إلى سـمة مهمة فـي ظاهرة السُّـنة-الإجماع. وهـي أن الإجمـاع -ولم يكن رسـميًّا- لم يُلـغ اختلاف الرأي. وليـس ذلك فـي إجماع الأمصار وحسـب -إذ سُـنَّة المدينة وإجماعهـا مباين لما كان مـن ذلـك في العراق- بل اسـتمرَّ الخلاف في كل مصـر على الرغم من تبلور رأي عام. ويكفي ذلك وحده بيانًا للسبيل التي تشكَّل بها الإجماع، والمراد بذلك أن الرأي العام قد نشأ من خلال العرف المحلي والتأويلات المتباينة، على الرغم من اتصال التفسـير والفكر اللذين يتسـمان بالجدَّة في الوقت نفسِـه. ولقد كان في ركـوب هـذه الجادة للتوصل إلـى الإجماع أو الرأي العام نزعـة ديمقراطية تمامًا. على أن اتجاهًا قويًّا اكتسـب عند هذا المنعطف قوةً تحفزه على إدراك ضرب من توحيـد المعايير والاطراد عبر العالم الإسـلامي، والحاجة إلى هذا الاطراد يومئذ ملحَّـة للمهـام والإجراءات التشـريعية والإدارية. من أجل ذلك أشـار ابن المقفع علـى الخليفة العباسـي -كما وقفنا عليه من قبـل- أن يحمل الناس على رأيه متى عـدم الإجمـاع. لقد أوعز اتجاه الاطراد هذا، وقـد نفد صبره تجاه عملية الإجماع الوئيـدة علـى ديمقراطيتها، بإحـلال «الحديث» محل المصدريـن المتلازمين من الاجتهـاد والإجمـاع وجعـلِ منزلتهمـا في الـدرك الأدنـى، ثم فوق ذلـك قطع ما بينهمـا مـن صلـة عضويـة. ويتراءى أن هذا قـد بلَّغ العمـل الإبداعـي نهايته، لكن الحق أن «الحديث» نفسـه كان قد أخذ في التشكُّل.

١٠- بـدأت حركة «الحديث» واسـعة النطاق، وسـنعرض لها فـي مقالتنا القادمة فـي هذه المجلة، في نهاية القرن الأول، لكنها اكتسـبت زخمًا خلال القرن الثاني باسم المرجعية الشاملة للنبي ﷺ، وكان الشافعي إمامًا لهذا الاتجاه فـي مجـال الفقه، وما كانت الصياغة الأسـاسـية لأصول الفقـه على نحو ما

عرفته وسلّمت به القرون التالية إلا ثمرة تدخله الناجح والحاسم في تيار الفكر الإسلامي الذي كان يحظى بالحرية. وفي هذا المقام، فإن لقوله في طبيعة الإجماع بخاصّة أهميةً بالغةً لا ريب فيها، فقد أقامه على القول بأن مزاعم مخالفيه -من أئمّة المذاهب المتقدّمة- بتحقُّق رتبة الإجماع العام مردودةٌ بالكلية؛ فبمعزلٍ عن طائفة من الحقائق الأساسية كعدد الصلوات وما إليه، فالحقُّ عنده انتفاء الإجماع عمّا دون ذلك، بل الاختلاف يكاد يعمُّ المسائل كلها، ولم تكن ثَم هيئة رسمية لأئمّة المسلمين قد انعقدت للوصول إلى الإجماع، وليس ذلك بسبيل الإمكان[٢٣]. وفي ذكره لقول مخالفيه ضربٌ من الغموض، وربما وقع ذلك منه على مضض، وذلك فيما كان من توخي الخلفاء الأُول -ولا سيما أبو بكر وعمر رضي الله عنهما- دعوة الناس لبذل ما عندهم من العلم بسُنَّة النبي ﷺ إن ظهرت مسألة ولم يكن عند هؤلاء الخلفاء مثل هذا العلم فيها[٢٤]. والحقُّ أن حجَّة خصوم الشافعي هذه جزءٌ من حجَّة أكبر مؤداها أن صحابة النبي ﷺ قد رأوه يتصرف في أجناس الوقائع جميعًا فيخلع عليها من روحه؛ وأن التابعين من بعدهم قد عاينوا -في زمانهم- صنيع الصحابة؛ فكان من هذا العمل عند تابعي التابعين -وفيه تبادل النصح والنقد- ما يمكن معه القول: إن السُّنة النبوية قد تأثَّلت في عمل الناس، وبأثرٍ من ذلك ليس ثَمَّ حاجة إلى التوسُّع في اتخاذ «الحديث» -مع ما يكتنفه من مخاطر عدم إمكان التثبُّت- وسيلةً لنصرة السُّنة[٢٥]. وتلك الحجَّة موضع رفض جازم من الشافعي. فأما الاحتجاج بسؤال الخلفاء عامَّة الناس [عن السُّنة]، فالظاهر أنه من وضع «أهل الإجماع» يرومون به الردَّ على «أهل الحديث»، وبرهان ما فيه من سيماء الوضع ريبة الشافعي فيه. على أن نصيب الحجَّة

---

(٢٣) الأم، (٧/ ٢٤٠ وما بعدها، ٢٤٨، ٢٥٦، ٢٥٨).

(٢٤) السابق، (٧/ ٢٤٢، ٢٤٦).

(٢٥) السابق، (٣/ ٢٤٢) وفي مواضع أخرى.

العامَّة [من مشاهدة الصحابة لسلوك النبي ﷺ...] من الرجحان عظيم، وحظها من الحقيقة فيما يبدو كبير. وما وهّنها في عين الشافعي إلا اختلاف الرأي الذي شاع بين المذاهب، وقد كان من دأبه القول: «إنما عندك افتراق لا إجماع».

استبان أن صورة الإجماع عند الشافعي تباين بالكلية صورته عند المذاهب القديمة؛ إذ الإجماع عنده شامل ورسميّ؛ فلذلك اشترط وفاقًا لا خلاف فيه. ولا مرية أن الشافعي قد استجاب لمقتضيات زمانه، وأنه لم يكن إلا إمامًا مُقدمًا لنزعة نشأت من قديم، ومبتغاه التوازن واطراد [التشريعات]. على أن صورة الإجماع التي عرضتها المذاهب الفقهية المتقدمة كانت شديدة المباينة؛ إذ ليس الإجماع عندهم حقيقة ثابتة تُملى أو تصطنع، بل هو عمل ديمقراطيّ مطرد؛ وليس وضعًا رسميًا، بل هو نتاج طبيعي غير رسمي يسيغ -بل الحق أنه يستلزم- الفكر الناشئ المتجدد؛ من أجل ذلك لم يكن للإجماع بُدٌّ من أن يحيا لا مع قدر ما من الاختلاف وحسب، بل وأن يغذوه ذلك القدر بالحياة. ولقد تمسكوا بوجوب الاجتهاد عليهم، فدائرة الإجماع تتسع شيئًا فشيئًا، وما بقي من المسائل ينبغي أن يوكل إلى جديد من الاجتهاد أو القياس، فينشأ عن ذلك إجماع جديد[٢٦]. على أن هذه الرابطة الحية والعضوية بين الاجتهاد والإجماع، على وجه التحديد، هي ما قطعه الشافعي في صياغته الناجحة [العلم الأصول]. فقد بوَّأ السنة النبوية منزلة العمل (الاجتهاد) والإجماع؛ إذ ليست عنده بمثابة الموجّه العام، لكنها أمر محدد وموضوعي تمامًا، والسبيل الوحيد إليها رواية الحديث. وأما المنزلة الثانية فقد صرفها إلى سُنَّة الصحابة، ولا سيما الخلفاء الأربعة الأُول. ثم أحلَّ الإجماع في ثالث المنازل، وكان سواغ الاجتهاد عنده آخرها[٢٧].

وهكذا، قُلب الترتيب الطبيعي، وفيه الاجتهاد يتلوه الإجماع، فاستحال الاجتهاد من بعد الإجماع، فأفضى ذلك إلى فصم العروة بينهما. وبدلًا من أن

---

(٢٦) انظر بخاصة السابق، (٧/ ٢٥٥).

(٢٧) السابق بخاصة، (٧/ ٢٤٦).

يكـون الإجمـاع عملًا وأمرًا يُستشـرف به ما يكـون -أن كان صادرًا آخرَ الأمر عن اجتهـاد حُـر- صـار أمرًا جامدًا فيـه يُلتفت إلى ما كان. وخلافًا عن السـعي اللازم لبلـوغ الإجمـاع، أضحـى أمـرًا تُوصـل إليه سـلفًا فيما مضـى. لقد وفـرت عبقرية الشـافعي آليةً أضفت الاستقرار على النسيج الديني والاجتماعي، لكنها بذلت في سـبيل ذلك الأصالةَ والإبداع على المدى البعيد. وليس ثَم شـكٌّ أن الإسلام فيما اسـتقبل من الزمان بعد الشـافعي قد اسـتوعب تيارات جديدة من الحياة الروحية والفكرية؛ ذلك أن المجتمع الحيَّ لا يسـعه أن يركن أبدًا إلى السـكون التام، لكن هـذا الإسـلام لم يقـدم الكثير بوصفه قوة فاعلة، وقائمًا بنفسـه، بـل كان بالأحرى كيانًا سـلبيًّا تحرّكه تيارات الحياة هذه، والتصوف شـاهد مهم في هذا المقام.

ردّ مبكّر على الشافعي

عيسى بن أبان والخبر النبوي[1]

مرتضى بدير

ملخّص البحث

هذه دراسة عن الأصولي الحنفي المتقدم عيسى بن أبان (ت ٢٢١هـ/ ٨٣٦م)، أستعرض فيها -بعد جمع الأخبار التاريخية المتعلّقة بحياته- آراءه التي حفظها مصنَّف القرن الرابع الهجري «**الفصول في الأصول**» لأبي بكر الجصاص، إن كانت لتُبين -كما تجلّت في فصول الجصاص- عن نشأة التصور الحنفي للأخبار النبوية. ولقد رجعت إلى مصادر غير حنفية لأتحقّق من إمكان قيام الجصاص بإعادة بناء أيديولوجية لهذه الآراء. وختامًا قارنت ما انتهيت إليه بنظريات جوزيف شاخت عن «المذاهب الفقهية المبكرة» ووقفت على أشباه لافتة بينها وبين آراء عيسى بن أبان، كما عرضها الجصاص.

المقدمة

انتهى جوزيف شاخت، في عمله الرائد عن أصول الفقه الإسلامي، إلى أن ما يُعرف بالنظرية الأصولية التقليدية كان ثمرة جهود الشافعي (ت ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م)، الذي وفّق بين اتجاهَيْن من النظر في التاريخ المبكِّر للفكر الإسلامي حول الدور النبوي في التشريع.

---

(١) عُرضت نسخة من هذه المقالة بمؤتمر الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط (BRISMES) ببرمنجهام، ١٩٨٨م. وأودُّ أن أعرب عن امتناني لوائل ب. حلاق وروبرت جليف لتعليقاتهما القيّمة على المسودات الأولى لهذه المقالة. كما أودُّ أن أشكر محرر (ILS) والقارئ الذي لم يُسمَّ لنقودهما النافعة التي عظمت إفادتي منها. وغني عن البيان أن مسؤولية الخطأ ترجع إليَّ وحدي.

وقد ذهب إلى أن «المذاهب الفقهية القديمة» لم تفرق في مستهل أمرها بين الحديث النبوي وسواه من الحديث، وأنهم حملوا السُّنة على عمل الناس، يحدوهم فيه الاجتهاد والمنطق المشترك. ثم نبغ اتجاه آخر رام أن يحدَّ الفقه بالأحاديث المرويَّة عن النبي ﷺ، دون أن يدع فُسحة للاجتهاد. وتعيد سردية شاخت عن الفقه الإسلامي في طوره المبكِّر صياغةَ التفريق الذائع بين أهل الرأي وأهل الحديث، فقد استبدل بالممثلين الأصليين [في التفريق بين أهل الرأي وأهل الحديث] آخرين جددًا، هم المذاهب الفقهية القديمة ومعارضتها الناشئة حديثًا المتمثلة في أهل الحديث. وعنده أن الشافعي قد أتى بدعًا من التواليف؛ إذ صبَّ الحديث النبوي والاجتهاد في قالب واحد، فاستهلَّ بذلك حقبة جديدة من تاريخ الفقه[٢]. ويتمسَّك شاخت بأن هذه المرحلة الجديدة من تاريخ التراث التشريعي قد بعثت على معارضة ممثلي المذاهب الفقهية المبكِّرة.

نحا الدرس العلمي الغربي بأخرة إلى وصف شاخت بالإسراف في تقدير سهمة الشافعي في هذه النشأة. فقد ذهب وائل حلاق إلى أن دور الشافعي كان ثانويًا -إن كان ثمة دور له- في نشأة النظرية الأصولية الإسلامية، التي صارت تُعرف لاحقًا بأصول الفقه. وعنده أن دَين الشافعي على النظرية الأصولية المعهودة يسير، إن كان يدينها البتة، وأنها لم تستو إلا في نهاية القرن الثالث الهجري ومطلع القرن الذي يليه. وهو يبني استنتاجه هذا على ما ثبت من أن **«الرسالة»** -وهي أول ما وسم بالتصنيف الأصولي- لم تكن موضوعًا للشروح أو الردود، وتلك خصيصة الدرس الإسلامي التي شاعت بالفعل في القرن الثالث[٣]. وأثار ن. كالدر N. Calder مؤخرًا الريبة في نسبة **«الرسالة»**، وتمسَّك

---

(٢) انظر في النشأة المبكِّرة لأصول الفقه ودور الشافعي فيها:

J. Schacht, Origins of Muhammadan Jurisprudence.

(3) Wael B. Hallaq, "Was Shafi'i Master Architect of Islamic Law?".

وقد تكرَّر من حلاق قوله هذا في عمله الأخير [يومئذ]:

History of Islamic Legal Theories, 30-5.

بـأن محتـوى النص لا يهيئ لنا نسبتها إلى الشـافعي، ورجَّح أنها مـن نتاج أواخر القرن الثالث(٤).

ينبني قول حلاق على ما تأكَّد من عدم وجود نصٍّ أصوليٍّ جدير بهذا الوصف يسـبق منتصـف القرن الرابع، ويلوح على ذلك سـيماء الدقَّـة. وعلى الرغم من أن ديڤـن سـتيوارت Devin Stewart قد عيَّـن عناوين مصنفات قِيـل إنها دُوّنت قبل هـذا التاريـخ، فإنـه يجدر التزام الاحتياط في التعامل مـع نتائجه؛ ذلك أنا لـم نقف علـى مضمون هـذه المصنفات من جهة، ومن جهة أخـرى فالمصنفات الأصولية اللاحقـة التـي بيـن أيدينـا قليلًا ما عرضـت -إن هي عرضـت البتـة- بالذكر لهذه المصنفـات الأصوليـة المفترضـة، ثم يكون ذلـك منها حين تفعـل مفرّقًا أو بإيراد مسـألة أو أخرى من المسـائل الأصولية المفردة. ولنسـق شاهدًا على ذلك واحدًا ممَّن وردوا في قائمة ستيوارت، وهو أبو عبد الله محمد بن عيسى، ابنُ أبي موسى الضريـر (ت ٣٣٠هـ)(٥)، فقد ذكر سـتيوارت أنه وضع في أصـول الحنفية مصنفًا من ثمانية مجلدات. فلو كان في القرن الرابع الهجري/ العاشـر الميلادي مصنَّف أصولـي بهـذا الحجـم، لرجونا أن نقـف منه على أثر فيما تـلاه من كتب الأصول، لكـن مبلـغ علمنا ألَّا ذكر لهـذا المصنف ولا لابن أبي موسـى الضرير في أقدم ما بقي بين أيدينا من مصنَّفات الحنفية في الأصول، وهو فصول أبي بكر الجصاص، وليس لابن أبي موسـى أثرٌ البتة في التراث الأصولي الحنفي الذي أتى من بعده. وفضـلًا عـن ذلك، فإن اسـتعمال مفـردة «الأصول» فـي عناوين هـذه المصنفات -كمـا نبَّـه عليه مقدسـي وحلاق- لا يورث اليقين بانتسـابها إلى فـن أصول الفقه (وخيـر مـا يبيـن عن هذا ما نسـبه ابن النديـم من مصنفـات أصولية إلـى اثنين من الأئمَّة الأوائل لمذهب الحنفية: محمد الشـيباني وأبي يوسـف)(٦).

---

(4) Norman Calder, Studies in Early Muslim Jurisprudence, 242

(5) Devin J. Stewart, Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System, 33-6.

(٦) أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق، ابن النديم، الفهرست، ص٢٥٦-٢٥٨؛ وانظر عن مفهوم الأصول في الأدبيات الفقهية المبكِّرة: =

يتراءى أن حلاقًا يردُّ كل صلة -حتى الفنية منها- بين «**الرسالة**» وما تلاها من مصنفات الأصول، ويذهب إلى أن «**الرسالة**» في الجملة مصنَّف أُفرد لحجية السنة النبوية، على حين يتجلّى في المصنفات الأصولية اللاحقة فنٌّ مباينٌ لذلك بالكلية. وخلافًا عن ذلك، تطرح مقدمة «**الرسالة**» -وفيها بيَّن الشافعي أُسس التفكير الأصولي- الفرضيات الأساسية للنظرية الأصولية التقليدية، كما بسطها التراث الأصولي اللاحق، من أجل ذلك كانت «**الرسالة**» مصدرًا لا يسع مؤرخي النظرية الأصولية الإسلامية الاستغناء عنه.

بنى كالدر أطروحته على الثابت من عدم وجود شكل فني محدَّد يُرد إلى ما قبل النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/ العاشر الميلادي. على أن لمقالته وجهَيْن: فبالرغم من احتمال صحَّة تنقيح النظرية الأصولية الناشئة، فإن زمرة معتبرة من الأدلَّة تقضي بأنها قد وضعت نصوصها الخاصَّة، وإن لم تبلغ هيئتها مرتبة النضج.

سأتوفر ثَم على آراء فقيه ينتسب إلى أهل الرأي، وهو عيسى بن أبان، معاصر الشافعي الأصغر، وناقده فيما يُروى. وسأسعى إلى التثبُّت من وجود، أو انتفاء، نزاع في هذه الحقبة المبكِّرة بين بعض أئمَّة المذاهب الفقهية المتقدِّمة والشافعي، وهو ما تمسَّك به شاخت. وكذلك سأقارن دور الشافعي فيما اصطنعه من التأليف [بين الاجتهاد والسُّنة] بدور ابن أبان المتعلِّق بحجيَّة السنة النبوية.

تتألَّف هذه المقالة من جزأين: فأما **أولهما** فأقدم فيه ترجمة لابن أبان. وأما **الثاني** فأصِل فيه بين هذه الترجمة وآرائه في «الخبر»، كما وردت في مصنفات الأصول.

ترجمة ابن أبان

لم يلق أبو موسى عيسى بن أبان بن صدقة كبيرَ اهتمام في الدرس العلمي الحديث. فقد عرض له جوزيف فان إس J. van Ess بالدرس في بحثه عن ضرار

= George Makdisi, "The juridical theology of Shafi'i-Origins and significance of Usul al-Fiqh", 7-9; and also Hallaq, "Was Shafi'i?", 588-91.

في معرض الصلة بين الضرارية ومذهب الحنفية. وقد وصله بالسلف المتقدمين لعلم الكلام، وهو أمر مهم فيما تبتغيه دراستنا هذه. وبينما نعت باحثون آخرون ابن أبان ومَنْ كان على شاكلته بخصومة صنف معيَّن من الحديث النبوي، وهو خبر الواحد، فإن فان إس يجعل مسلك عيسى وآخرين سواه في خبر الواحد أشدَّ تعقيدًا(٧). وأما وائل حلاق فقد ذكر ابن أبان في معرض تأكيده، في مصنفات الأصول القياسية، على أن كل ذكر للذين عاشوا قبل القرن الرابع إنما هو لأناس تحوطهم ظلال الأسطورة قد سيقت أسماؤهم لبيان الحد الذي ينتهي عنده مذهب أهل السُّنة(٨). على أن هذا التأكيد ينفيه ما ثبت من ورود اسم ابن أبان في مصنفات الأصول عند الحنفية وغيرهم(٩) في سياق آرائه عن خبر الواحد، وسنعود لهذا الأمر فيما يستقبل.

تذكر مصادر التراجم أن ابن أبان قد درس الحديث في أول أمره، وكان به ميل عن صحبة محمد بن الحسن الشيباني، إمام أهل الرأي في هذا العصر(١٠)، غير أنه صار بعد أن أُدخل عليه واحدًا من تلاميذه، على أن ذلك لم يطل (سوى لستة أشهر على الراجح)(١١). وربما انقطعت صحبته لمحمد بن الحسن حين رافق

(7) J. van Ess, "Dirar b. 'Amr und die "Cahmiyya": Biographie einer vergessenen Schule", 40-7.

(8) Hallaq, "Was Shafi'i?", 588.

(٩) انظر على سبيل المثال: أبو الحسين محمد بن علي البصري، المعتمد في أصول الفقه، (٢/ ١٠٦٣)؛ أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص٢٤٥، ٢٤٧، ٢٦٨؛ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، العدة في أصول الفقه، ص٣٤٤؛ أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، شرح اللمع، (٢/ ١٢١٨)؛ أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، العدة في أصول الفقه، (٥/ ١٧٦٧). (ولا يقتصر استشهاد أبي يعلى بابن أبان على الرجوع إلى الجصاص، بل يرجع كذلك إلى مصنف لفقيه حنفي آخر، هو أبو عبد الله محمد ابن يحيى المهدي الجرجاني المتوفى عام ٣٩٨هـ/ ١٠٣٢م).

(١٠) أبو عبد الله حسين بن علي الصيمري، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص١٢٨؛ أبو بكر أحمد بن علي، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (١١/ ١٥٨).

(١١) الصيمري، الأخبار، ص١٤١؛ محمد بن خلف وكيع، أخبار القضاة، (٢/ ١٧١)؛ ابن النديم، الفهرست، ص٢٥٨؛ عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، (٢/ ٦٧٨).

الأخير الخليفة العباسي هارون الرشيد في رحلته إلى الري عام ١٨٩هـ/ ٨٠٥م، التي توفي فيها الشيباني[(١٢)]. وقد روي أنه لم يحضر مجالس أبي يوسف[(١٣)].

يروي أبو عبد الله الصيمري[(١٤)] (ت ٤٣٦هـ/ ١٠٤٥م) في «**أخبار أبي حنيفة وصاحبيه**» أن عيسى ابن أبان قد انتظم في أولئك الفقهاء والمتكلمين الذين يغشون النقاشات في مجلس المأمون خليفة المستقبل والأمير العباسي يومئذ (خلافته ١٩٧-٢١٨هـ/ ٨١٣-٨٣٣م)، وذلك قبل أن يلتحق المأمون بأبيه في سفرته الأخيرة إلى خراسان عام ١٩٢هـ/ ٨٠٨م. وقد كان في هؤلاء النفر [من جلساء المأمون] محمد بن سماعة (ت ٢٣٣هـ/ ٨٤٨م)، وبشر بن غياث المريسي (ت ٢٢٨هـ/ ٨٤٣م)، وبشر بن الوليد الكندي (ت ٢٣٨هـ/ ٨٥٣م)، والقاضي يحيى بن أكثم (ت ٢٤٣هـ/ ٨٥٨م)، وإسماعيل بن حماد (ت ٢١٢هـ/ ٨٢٧م) سبط أبي حنيفة. وفي هذا الخبر أن ابن أبان قد صنَّف كتابًا بعنوان «**الحجج الصغير**» يردُّ به على عيسى بن هارون الهاشمي، وهو أحد مؤدبي المأمون. وكان قد رفع الشكاية إلى الخليفة هارون الرشيد أن المذكورين آنفًا -وهم من الأمير المأمون على صلة وثيقة- يخالفون الأحاديث المشهورة (ولعلها صحيحة عند أهل الحديث). وعلى الرغم أن ابن أبان لم يُقصد بالشكاية، فإن التهمة -فيما يبدو- قد ساءته، وربما يعود ذلك إلى انتساب هؤلاء الرجال المذكورين جميعًا إلى أهل الرأي. من أجل هذا كتب ابن أبان -فيما بلغنا- حججه الصغير. وقد سُر المأمون بهذا الكتاب أيما سرور، حتى نظم شعرًا يقرظه به[(١٥)]. وينتبه الصيمري إلى ما كان عقيب ذلك مباشرة من لحوق ابن أبان برفقة المأمون من العلماء. وقد كفل له الدنو من خليفة المستقبل مساره المهني قاضيًا

---

(١٢) الصيمري، الأخبار، ص١٢٧، ١٢٩.

(١٣) وكيع، أخبار القضاة، ص١٧١.

(١٤) الصيمري، أخبار أبي حنيفة، ص١٤١-١٤٣.

(١٥) كذا ذكر المؤلف، وما في الخبر المذكور أن عيسى بن هارون كان ترب المأمون وصاحبه في تلقي العلم. وأنه لم يشكُ أمر جلساء المأمون إلى الرشيد، بل إلى المأمون نفسه. انظر أخبار أبي حنيفة وصاحبيه للصيمري، ص١٤٧. (المترجم)

فيما استقبل من حياته، فبعد مدَّة وجيزة في قضاء الجانب الشرقي من بغداد، وكان فيها نائبًا عن قاضي القضاة يحيى بن أكثم[١٦]، وُلي قضاء البصرة عام ٢١١هـ/ ٨٢٦م، وقد ظلَّ على ذلك المنصب عشر سنين حتى أدركته المنيَّة عام ٢٢١هـ/ ٨٣٦م[١٧].

يذكر فؤاد سزكين أن ابن أبان قد بقي له مصنَّف عنوانه «**الحجج**»، بمكتبة خدا بخش الشرقية في بنكيبور بالهند[١٨]. ومع ذلك، فمن المحتمل خطأ هذه النسبة، فقد ذهب الباحث الهندي مولانا عتيق أحمد البسطاوي بأخرة إلى أن المصنف المذكور ليس -في واقع الأمر- إلَّا «**الحجة على أهل المدينة**» للشيباني، الذي يظهر فيه ابن أبان باعتباره راويته الأول[١٩]. وتتأيد هذه المقالة بما ثبت من نشر هذا الكتاب عام ١٢٠٦هـ/ ١٨٨٨م في لكناو بالهند، بعنوان «**كتاب الحجج**»، وقد جُعل ابن أبان راويًا له[٢٠]. وقد حقق ناشرو حجج الشيباني أن ابن أبان كان راوية الكتاب الوحيد، برغم أنهم لم يكونوا على علمٍ بمخطوط مكتبة بنكيبور وإصداره المنشور[٢١]. وعلى هذا، فمبلغ علمنا أنه لم

---

(١٦) وكيع، أخبار القضاة، (٣/ ٢٧٣).

(١٧) السابق، (٢/ ١٧١)؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (١١/ ١٥٨-١٥٩)؛ ابن النديم، الفهرست، ص٢٥٨. (وقد أرخ ابن النديم لوفاة عيسى بن أبان بعام ٢٢٠هـ/ ٨٢٥م).

(18) F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, I, 434 (hereinafter GAS).

(وقد نقل كتاب سزكين هذا إلى العربية الدكتور محمود فهمي حجازي، وعنوانه «تاريخ التراث العربي»، ونشرته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (عام ١٤١١هـ/ ١٩٩١م). والمصنف المنسوب إلى عيسى في الكتاب (٣/ ٨١) هو «الحجة الصغيرة». (المترجم)

(١٩) مولانا عتيق أحمد البسطاوي، «دور العلماء الأحناف في تدوين علم أصول الفقه وأهم كتبهم الأصولية»، ورقة علمية لم تُنشر، قُدمت للمؤتمر الدولي عن حياة الإمام أبي حنيفة وفكره وآثاره، إسلام آباد، ٥-٨ أكتوبر ١٩٩٨م. (وقد تعهد منظمو المؤتمر بنشر الأوراق المقدمة إليه، وأعدوا بالفعل نسخة من وقائع المؤتمر يتاح مطالعتها عبر معهد البحوث الإسلامية بإسلام آباد، باكستان).

(٢٠) انظر: أحمد خان، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية منذ دخول المطبعة إليها وحتى العام ١٩٨٠م، ص٢٣٩.

(٢١) سعى ناشر الكتاب أبو الوفا الأفغاني إلى الحصول على جميع مخطوطات «الحجج» من =

يبق من تصانيف ابن أبان شيء. من أجل ذلك، سنعتمد في دراستنا هذه على مادة علمية لم تصدر عن أبان، وهي ما حواه «**الفصول في الأصول**» لأبي بكر الجصاص الرازي (ت ٣٧٠هـ/ ٩٨١م)، الذي حفظ -على نحو منهجي- أكثر أفكار ابن أبان عن الحديث النبوي[٢٢].

يعزو الجصاص إلى ابن أبان أربعة مصنفات:

(١) الحجج الصغير[٢٣]. **(٢) الحجج الكبير**[٢٤]. **(٣) كتاب الرد على بشر المريسي (والشافعي) في الأخبار**[٢٥]. **(٤) كتاب المجمل والمفسر**[٢٦].

على حين ينسب ابن النديم (ت ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م) إلى ابن أبان الكتب الخمسة الآتية[٢٧]:

(١) الحجج. (٢) خبر الواحد. (٣) كتاب الجامع. (٤) كتاب إثبات القياس. (٥) كتاب اجتهاد الرأي.

ويجدر بنا التنبُّه إلى ما بين هاتين الروايتَيْن المتعاصرتَيْن عن مصنفات عيسى ابن أبان من تباين. فربما كانت أول المصنفات في مسرد ابن النديم (**الحجج**) هي ما ذكره الجصاص باسم **الحجج الكبير والصغير**، أو هو أحدهما فقط (تختلف المصادر في العنوان الدقيق [**للحجج**]، فتجعله طائفة منهم **الحجج**، وأخرى **الحجة**، وتضيف طائفة ثالثة **الكبير** و/ أو **الصغير**)[٢٨]. ولا يذكر

= المكتبات حول العالم، لكنه لم يعثر سوى على نسخة وحيدة في المدينة المنورة، انظر مقدمته للحجة على أهل المدينة، ص١-٥.

(٢٢) أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، (سنذكره لاحقًا باسم الفصول).

(٢٣) الفصول، (١/ ١٥٦).

(٢٤) السابق، (١/ ١٥٨).

(٢٥) السابق، (٣/ ٣٥).

(٢٦) السابق، (٣/ ١٤٦).

(٢٧) ابن النديم، الفهرست، ص٢٥٨.

(٢٨) لا ينسب القرشي مصنف التراجم إلى عيسى سوى الحجج، وقد ذكر أنه رأى المجلد الأول منه. ويشي هذا بأن الحجج لم يكن عنوانًا سوى لكتاب واحد تألَّف من جزأين، ويتسق هذا مع ما =

الجصاص المصنَّف الثاني الذي أحصاه «**الفهرست**»، غير أن المصنَّف الثالث عنده (**الرد**)، وهو محل توفر هذه الدراسة، ربما يكون المذكور في خبر الصيمري (انظره فيما تقدَّم) باسم **الحجج الصغير**؛ إذ يتلاءم وصف الصيمري لمحتوى هذا الكتاب مع وصف الجصاص **للرد**، كما سنبسطه فيما يأتي. لكن يجدر بهذه الفرضية أن تُرد؛ لأن الجصاص يذكرهما في فصوله باعتدادهما مؤلَّفين مختلفين[29]. والاختيار الأولى بالقبول أن كتاب «**الرد**» الذي ذكره الجصاص هو نفس كتاب «**خبر الواحد**» الوارد في «**الفهرست**»؛ إذ لا يرد عند الجصاص ذكر لكتاب «**خبر الواحد**»، كما لا يشير ابن النديم إلى كتاب «**الرد**»، على الرغم من وقوفه على تصنيف ابن أبان في الرد على الشافعي.

ثَمَّ إشكال آخر يتمثَّل في تمام اسم كتاب «**الرد**». فقد علمنا أن ابن أبان قد صنَّف في الرد على الشافعي، وذلك محل إجماع بين المصادر[30]. ومع ذلك، يجعل الجصاص عنوان الكتاب «**الرد على بشر والشافعي**»[31]، ثم هو يسقط اسم الشافعي من العنوان حين يذكره ثانية[32]. وعلاوة على ذلك، يجعل الخبرُ المروي في «**أخبار أبي حنيفة وأصحابه**» «**الحججَ الصغير**» بين أهل الحديث، ولا نزاع في إقرارهم بحجيَّة خبر الواحد، وبشر المريسي، وقد روي أنه ردَّ الحجية الملزمة لهذه الأحاديث[33]. وأما ابن النديم والخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٩٩م) فلم يثبتا ما تأكَّد من تصنيف عيسى في الرد على بشر. ومن ثَمَّ تضع المصادر الحنفية -من القرن الرابع فما تلاه في أهون الفروض- مأثرة

= ذكره ابن النديم. انظر: الجواهر، (٢/ ٦٧٩). وخلافًا عن ذلك يجعلهما الكوثري -تبعًا للصيمري وابن أبي العوام (توفي نحو ٣٣٥هـ/ ٩٤٧م)- كتابَيْن مختلفَيْن: الحجج الكبير والحجج الصغير. انظر: مقدمات الإمام الكوثري، (بيروت: دار الثريا، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م). ومن الجائز أن الحجج أو الحجة الصغير كان نسخة مبكِّرة للكبير، فقد أرخ له خبر الصيمري بما قبل ١٩٢هـ.

(٢٩) الفصول، (١/ ١٠٣، ١٥٦).

(٣٠) ابن النديم، الفهرست، ص٢٥٨؛ وكيع، أخبار القضاة، (٢/ ١٧١).

(٣١) الفصول، (١/ ١٠٣)

(٣٢) السابق، (٣/ ١٣٥).

(٣٣) الصيمري، أخبار أبي حنيفة، ص١٤٢.

عيسى بين اسمي الشافعي وبشر، على حين تذكر المصادر غير الحنفية -كابن النديم ووكيع- حجاجه الشافعيَّ دون سواه.

كيف يتأتى لنا تفسير هذا التفاوت بين المصادر في شأن طبيعة مصنَّف عيسى؟ أول ذلك أن استقامة معتقد أعلام الحنفية المتقدمين كانت محلَّ تنازع، فقد راب الناسَ من ابن أبان أمران: (أ) ما زُعم من صلته بفرق المبتدعة (من الجهمية والمرجئة) وأئمتها (بشر وسفيان بن سختان)، و(ب) مذهبه في الحديث النبوي. فأما **الأمر الأول**، فقد روى الخطيب البغدادي -على سبيل المثال- أن عيسى بن أبان قد نُسب إلى القول بخلق القرآن، كما سلكه ابن المرتضى في الفقهاء الذين رأوا رأي المعتزلة في «العدل»[٣٤]. وأما **الأمر الثاني**، فما فتئ اسم ابن أبان يبعث على نقمة بالغة من أهل الحديث، حتى نهاية منتصف القرن الرابع الهجري، ولم يأل الجصاص جهدًا في تبييض صحيفته، وسنقف على ذلك فيما يأتي. وتلك -بالنظر إلى الحنفية- العِلة التي ستفضي بوضع عيسى بن أبان، ومذهب الحنفية من بعده، بين الاتجاه المتصلب [في قبول الحديث] لأهل الحديث (واسم الشافعي كالرمز المعبر عنهم) واتجاه الرفض الكلي [للحديث] لطائفة من أهل الرأي (يقدمهم بشر) إلى تقوية الوسائل الجدلية للمذهب في مجاهدته ليكون ضمن دائرة «أهل السُّنة». والحقُّ أن سيولة صورة التصنيف في ذلك الزمان -وفيها عناوين المصنفات المعزوة إلى مصنِّف ما- ربما تعلل للتفاوت [الذي وقفنا عليه في المصادر]. فالأطروحة العلمية إنما كان يُبرزها إلى الوجود نشاطُ تلاميذ الإمام الذين يدوّنون مجالسه المختلفة، والإمام لا يتسنَّى له دومًا أن يحرِّر النسخة النهائية التي ستفشو لاحقًا في الدوائر العلمية[٣٥].

---

(٣٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (١١/ ١٥٩)؛ أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، ص١٢٩. وانظر في اتصال عيسى ابن أبان بطائفة من أئمَّة المبتدعة الأُول:

J. van Ess, "Dirar b. 'Amr.

(٣٥) انظر في إشكالية التصنيف في مرحلة النشأة:

Gregor Scholer "Die Frage der schriftlichen oder miindlichen Uberlieferung der Wissenschaften im friihen Islam"; N. Calder, studies, esp. ch. 7.

ومهما يكن من أمر ما كان، فإن سهمة عيسى بن أبان -كما تجلت عند الجصاص- في أصول الحديث عند الحنفية كانت بعيدة الأثر، حتى إن مذهب الحنفية في الحديث هو مذهبه إلى حدّ بعيد. ومما يجدر الالتفات إليه أن التراث الحنفي الأصولي الذي ساد من بعد ذلك قد أضحى يعتد نظريته [في الحديث] تعبيرًا شبه معتمد عن المذهب الحنفي، وإن لم يجر لاسمه في ذلك ذِكر(٣٦). ولا ريب أن المنزلة الرفيعة التي تبوأتها أقواله تتصل بسببٍ من حقيقة تلمذته على واحدٍ من الأئمَّة الثلاثة للمذهب الحنفي، وذلكم الشيباني، الذي كان إلى مصنفاته المرجع في المذهب. وينبغي للمرء أن يتذكَّر -ليقدر أهمية الصلة بين ابن أبان ومحمد بن الحسن- الجدل الشهير بين الحنفية والشافعية في واضع علم أصول الفقه؛ إذ يلوح أن مصنفات ابن أبان قد جعلت للحنفية أن يقولوا إن المصدر الأول لمذهبه علمٌ قد أخذه عن محمد بن الحسن كفاحًا(٣٧).

نظرية الخبر

يأتي الجصاص على ذكر عيسى في مستهل باب الخبر، فيقول:

«وقد ذكر أبو موسى عيسى بن أبان -رحمه الله- جملة في ترتيب الأخبار وأحكامها في كتابه في الرد على بشر المريسي في الأخبار، وأنا أذكر معانيها

---

(٣٦) انظر في أثر عيسى بن أبان وما كان منه في الاتجاه الأصولي الحنفي السائد أطروحتي غير المنشورة للدكتوراه:

"Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh", chapters 1 and 6.

(٣٧) أبان شولر Schoeler أن التمييز بين المصنف الأصلي للنص وراويه في هذه الحقبة المبكِّرة لم يكن جليًّا، وعلى ذلك لا يمكن اعتداد جهود عيسى بن أبان مباينةً بالكلية لجهود شيوخه. انظر:

Gregor Schoeler, "Die Frage..." esp. 215-9.

وربما تُعد رواية عيسى لحجج الشيباني -وقد نسبت إليه مصنفات الحجج والحجة- تجليًا للحال في ذلك الزمان المبكِّر. وبعبارة أخرى، قد تكون هذه المصنفات جميعها نسخًا مختلفة لنص أول «ينمو طبيعيًّا»، على نحو ما ذهب إليه نورمان كالدر. على أن الأجدر بالمرء أن يتوفر على النسخ المنشورة للحجج، ويقابلها بالفقرات المنسوبة إلى ابن أبان في المصادر قبل أن ينتهي إلى نتيجة جازمة في المسألة.

مختصـرة دون سـياقة ألفاظهـا، فإنه ذكرهـا في موضع من كتابـه، فكرهت الإطالة بذكرهـا علـى نسـقها، واقتصرت منهـا علـى موضـع الحاجـة فـي معرفـة مذهبه فيها»[٣٨].

ومن الجلي ثَم نصُّ الجصاص على كراهته أن يتتبع بالذكر الحرفي كلَّ شـيء كتبه ابـن أبـان. ولقد سـعد جدنـا أن كان مـن نيَّة الجصـاص إظهار القـارئ على مذهـب ابـن أبان، ثم إنه لـم يقنع بنقل ما وقف عليه من أقوالـه في كتبه الموجودة يومئـذ، حتى تحـرى التمييز بينهـا وبين تعليقاته ومشـاركاته الخاصَّة. وسـبيله في ذلك توخي الإشارة إلى موضع كلام ابن أبان ومبدئ تعقيبه هو على كلامه. على أن هـذا لا يجعـل مهمتنـا على حبـل الذراع، فثَـم دومًا خطر أن ينحِـل الجصاصُ عيسـى أقـوالًا معيَّنة، ومبعث ذلك أمران: فأمـا **أولهما** فدفاعه الظاهر عن ابن أبان بيـن الفينـة والأخرى. وأما **ثانيهمـا** فبُعد قرن ونصف من الزمـان بين الأصوليَّين. ويثيـر ذلـك البُعـد إشـكالًا فـي تـراث التصنيف؛ إذ لـم تكن إعـادة بنـاء الماضي أيديولوجيًّا تلبيـةً لحاجات الحاضر ظاهرة نادرة، فقد شـاع بين فقهاء المسـلمين الميـلُ عن طرح الأفـكار الجديدة على أنها مُبتدعة، إلـى عرضها باعتدادها تحريًا لأقـوال من سـبقهم من أهـل العلم. وفضلًا عن ذلك، ليس ثَمَّ سـبيل إلى الوقوف على ما أعرض الجصاص عن ذكره من أقوال ابن أبان؛ إذ لم يبلغ زماننا شيء من مصنفاتـه. فـلا حيلـة لنا -والحال هذه- إلَّا العمل فيمـا ألفيناه من مادة في فصول الجصاص، وما وقفنا عليه من ذكر عارض في سواه. ومن حسن الطالع وفرة ذكر ابن أبان في غير التراث الحنفي كذلك. وفوق ذلك، فقد أفرد الحنفية ومن دونهم الـرد عليـه بالتصنيـف[٣٩]، وإن لـم يبق منها شـيء فيمـا يبدو. وفضـلًا عن ذلك،

---

(٣٨) الفصول، (٣/ ٣٥).

(٣٩) تذكر المصادر ثلاثةَ ردود على ابن أبان: أحدها حنفي، وهو للطحاوي، الفقيه ذائع الذكر (ت ٣٢١هـ/ ٩٣٣م)، والذي كان في أول أمره من أهل الحديث، وآخران من غير الحنفية، أحدهما شافعي، وهو لأحمد بن سريج، الفقيه المعروف (ت ٣٠٦هـ/ ٩١٨م)، والذي عُدَّ المؤسس الثاني لمذهب الشافعية، والثاني للعالم الشيعي الشهير، إسماعيل بن علي النوبختي (ت ٣١١هـ/ ٩٢٣م). انظر: ابن النديم، الفهرست، ص٢٢٥، ٢٦٦؛ القرشي، الجواهر، (١/ ٢٧٧)؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (٤/ ٢٨٩).

فالظاهر أن حكاية الجصاص لآراء ابن أبان تتَّسم بالدقَّة، حتى ليبذل في ذلك أحيانًا مخالفة المعتقدات التقليدية السائدة (انظر -على سبيل المثال- فيما يأتي أقواله في الصحابة، ولا سيما أبي هريرة).

سأتوفر ثَم على أقوال عيسى التي ذكرها الجصاص، مع الإعراض عمَّا طال من تعليقات الأخير إلَّا ما كان منها بادي الصلة بغرضنا، وكذلك سأقارن بين رواية الجصاص وما ورد في النصوص الأخرى حنفية وغير حنفية. يمكن إجمال مذهب عيسى في الحديث النبوي في جانبَيْن: تصنيف الخبر بعامَّة، وتصنيف خبر الواحد بخاصَّة. فأما **الجانب الأول**، ففيه تصنيفه العام لمفهوم الخبر وصلته بالحديث النبوي. وأما **الجانب الثاني**، فينتظم الاحتجاج بخبر الواحد، وشرائط قبوله ورواته، وختامًا مسألة التعارض بين الأخبار، وقد كان خبر الواحد الشاغل الرئيس لابن أبان، ولكنه سعى ابتداءً إلى وضع تصور منهجي عن الخبر مطلقًا.

١- تصنيف الخبر

يبدأ ابن أبان -خلافًا للشافعي- مبحث الخبر بالتصنيف العقلي له، ثم يفضي به ذلك إلى أقسامه الدينية. وربما يُفسر ذلك بصلته الوثيقة بعلماء الجهمية والمعتزلة، وقد ذاع كلفهم بالتعليل العقلي للعقائد الكلامية[٤٠]. وبأثرٍ من ذلك يطرح تصنيفَيْن للخبر: أحدهما عقلي، والآخر ديني.

١-١ التصنيف العقلي

ثَمَّ أقسام ثلاثة للخبر عند عيسى بن أبان:

«قسم فيها يحيط العلم بصحته وحقيقة مخبره. وقسم منها يحيط العلم بكذب قائله والمخبر به. وقسم يجوز فيه الصدق والكذب»[٤١].

---

(٤٠) جاء في الخبر الذي رواه ابن النديم والخطيب البغدادي أن ابن أبان قد لقي عونًا من المتكلم الجهمي سفيان بن سختان. انظر: الفهرست، ص٢٥٨؛ تاريخ بغداد، (٦/ ٢٢).

(٤١) الفصول، (٣/ ٣٥).

وقد طور الأصوليون من بعدُ هذه النظرية الأوَّليَّة للخبر، فجعلوا له أنواعًا تحدِّدها رتبة العلم الذي يورثه، فثَم ما «يحيط العلم بصدقه»، وما «يحيط العلم بكذبه»، وما «يحتملهما على السواء»[٤٢]. فأما الخبر الذي يحيط العلم بصدقه، فهو المسمَّى بالمتواتر. ويعزو الجصاص إلى عيسى -في موضع آخر- تعريف هذا النوع من الخبر:

«إذا نقله قوم مختلفو الآراء والهِمم، لا يجوز على مثلهم التواطؤ، فهو تواتر»[٤٣].

وأمثلة ذلك أخبار تعليم محمد ﷺ القرآنَ، مع إخباره أن الله تعالى أوحى به إليه، والأخبار التي جاء فيها تعليمه ﷺ لمن آمن به إقام الصلاة، والصوم، وإيتاء الزكاة، وما إلى ذلك. وتورث هذه الأخبار سامعيها من فورهم العلم الضروري (علم اضطرار وإلزام). وإنكار المؤمن لهذا الصنف من الأخبار كفر. ويشبه عيسى المعرفة المتولِّدة عن هذا الصنف بالمعرفة الناشئة عن الحواس (المحسوسات والمشاهدات)، وبالمعارف البدهية، كحياة الناس على هذه الأرض من قبلنا، وأن السماء كانت قائمةً من قبل أن نولد. وفي هذا السياق يعزو الجصاص إلى ابن أبان مصطلح «الاضطرار». وهو في المصنفات الأصولية اللاحقة دالٌّ على ضرب من المعرفة، وهو المعرفة الجازمة التي ترد على الذهن مباشرة، أي دون أن يعمل فيها الفكر؛ وقد كان من محال البحث نوع العلم الناشئ عن الأخبار المتواترة، أهو اضطرار أم استدلال (مبني على إعمال الفكر). وليس من الجلي -مع ذلك- ما إذا كان ابن أبان قد استعمل المصطلح في معناه اللاحق هذا، إن كان قد استعمله قطّ. وثَم أمر آخر ظهر في المصنفات اللاحقة يتمثَّل في العدد اللازم من الرواة ليتحقَّق في الخبر وصف التواتر؛ وقد ذهب ابن

---

(٤٢) أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، كتاب الأصول، (١/ ٣٧٤). (وقد أضاف السرخسي قسمًا رابعًا تحت الخبر «المحتمل [للصدق والكذب]» ليُلحق بهذا التصنيف العقلي بعض ما ذهب الحنفية إليه في الفروع)؛ انظر كذلك: أبو حامد محمد ين محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (١/ ١٤٠-١٤٥).

(٤٣) الفصول، (٣/ ٥٠).

أبـان -كمـا ذكر الجصاص- إلى أنه لا يلزم فـي ذلك حدّ أدنى من العدد، مرهصًا بذلـك بالنظريـة التقليديـة. ومـرة أخـرى، يبدو اصطـلاح ابن أبان عاريـة عن علم الـكلام، فلـم يكن مـن وَكْدِه الاشـتغال بالآثار الدينيـة لتصديق بعـض الأخبار أو إنكارها فحسـب، بل شُـغل كذلك بالقيمة المعرفية التي يورثها الخبر.

وأمـا الخبر الذي «يحيـط العلم بكذبه»، فكأخبار المتنبئين الكذابين، والأخبار التـي تناقـض القواعـد المسـتقرة، كالإخبـار عـن بنـاء بـلا بـانٍ، أو ولـد مـن غيـر تناسل طبيعي[44].

وأما القسـم الأخير، فيشـتمل على ما يُسمَّى بخبر الواحد، الذي يرويه أفراد أو جماعـة مـن الناس لا يبلـغ عددهم مبلغ رواة الخبر الذي «يحيـط العلم بصحته». ومنزلـة هـذا القسـم الأخيـر مـن العلم هـي «الاحتمـال»؛ فلا يسـع المـرء الجزم بصدقـه. والانتفـاع بـه واقـع فـي أحـكام الفـروع، لكـن ذلـك موقوف علـى الثقة برواته[45]. ويتجلّى في هذا التقرير -مرة أخرى- السَّـمْت الكلامي: ويتراءى أن عيسى قد أرهص بالمذهب الذي يقضي بأن الخبر الظني حجّة في أحكام الفروع دون الأصول.

يمثِّل التقسـيم الأول إطارًا عقليًا يهيئ سـبيلًا تسوغ لرواية العلم الشرعي، وفيه تُـرى بواكيـر التفكير الأصولي. وقـد كان طابعه الجوهري سـعيه -كعلم الكلام- إلـى وصـل العقيـدة بأسـباب العقل. علـى أن إضفاء الطابـع العقلي كان سـاذجًا، ورتبـة التجريـد فيه أوَّليَّة؛ ذلـك أن المقولات النظرية لم تُعـرب عنها مصطلحات مجـردة، بـل شـواهد واقعية (وذاك الأمـر الأخير وصنيع الشـافعي في **«الرسالة»** قريـب مـن قريب). وبعبـارة أخرى، يتـراءى أن الاشـتغال بالتجريد، الذي وسـم أصـول الفقـه فيما اسـتقبل من الزمان، لـم يُحصل مصطلحاتـه الفنية في زمان ابن أبـان. غير أن هذا الاشـتغال لـم يكن غاية تُطلب لذاتها، بل الغاية تحصيل وسـيلة عقليـة للتقسـيمات الدينيـة. فأول الأقسـام مثلًا، وهو «ما يحيـط العلم بصحته من

---

(٤٤) السابق، (٣/ ٣٥- ٣٦).

(٤٥) السابق، (٣/ ٣٧).

الأخبار»، يكفل صحَّة أركان الإسلام، كنبوَّة محمد ﷺ، والقرآن، وعمد الفرائض كإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، والصوم، وفروض الكفايات جميعها؛ إذ ليس ثَمَّ نزاع بين المسلمين في هذه الأحكام. والظاهر أن ابن أبان قد وقف على الفارق بين صدق الإسلام، أي وقوعه التاريخي، وبين دعواه تمثيل الحقيقة، وقد رامت نظرية الخبر أن تجلي صدق الإسلام وحسب.

وأما القسم الثاني، وهو «ما يحيط العلم بكذبه من الأخبار»، فغرضه تقويض مزاعم مدعي النبوَّة. وأما آخر الأقسام، وهو «الأخبار الظنية»، فقد عبَّد الطريق لتصنيف الأخبار الدينية.

١-٢ التصنيف الديني

ما إن استقام لابن أبان الأساس العقلي، حتى خلصت وجهته إلى الأخبار الدينية.

سلف سَبر أوثق طرق الرواية، وهو التواتر، في التصنيف السابق للخبر. ولذا عُني التصنيف الثاني بطرق أقل صحَّة من الرواية، تُسمَّى بـ«الحديث»[٤٦]، وفي ذلك إلماح إلى اندراج المتن النبوي في قسم «الظني» من التصنيف السابق، وهو شامل لـ«خبر الجماعة» (خبر عن جماعة لا يلحق بالمتواتر)، و«خبر الواحد» (الخبر الفردي). ولا يلحق ردَّ هذه الأخبار اتهامٌ بالكفر؛ لأن طبيعة المتن في هذا القسم كانت ظنيَّة. وخلافًا عن ذلك، استعمل ابن أبان تصنيفًا أكثر تسامحًا، فميز بين أنواع ثلاثة من الحديث النبوي، وأساس تمييزه العواقب الفقهية والعقدية لها، أعني ما إن كان إنكارها يستلزم جزاءً دينيًّا، كالوقوع في الكفر، والبدعة وما إلى ذلك. يقول الجصاص:

«وقد قال عيسى في كتابه (في الرد) على المريسي لا يخلو الحديث من ثلاثة أوجه: يضل تاركه، ويأثم، ويشهد عليه بالبدعة والخطأ. وذلك مثل الرجم يردّه قوم بقوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور: ٢] قالوا:

---

(٤٦) السابق، (٣/ ٤٨).

لأنـه لـم يتواتر به الخبـر كما تواتر بالصلاة والصيـام، ولا يكفرون لأنهم لم يردوا على الله ولا على رسـوله، وإنما خالفوا الناقلين، فأخطؤوا في التأويل، وعارضوا بظاهر الكتاب.

قـال: والوجـه الثانـي مثـل خبر الصـرف، وخبر المسـح على الخفيـن، يخطئ مخالفـه، ويُخشـى عليـه الإثم، ولا يُحكـم عليه بالضـلال؛ لأن ابن عباس عارض حديـث الصـرف بخبر أسـامة بن زيـد «لا ربا إلا في النسيئة» والخـوارج خالفت الإجماع [في هذه المسألة] ...

والوجه الثالث: ما روي في الأخبار المختلفة لا نعلم الناسـخ منها، واختلفت الأُمَّة في العمل بها، مع احتمال التأويل فيها، كاختلافهم في أقل الحيض وأكثره، ... ومـا أشـبهه طريقـه [المرْضـي] اجتهـاد الـرأي، ولا يأثـم المخطـئ، فيـه ولا يضل»[٤٧].

ولنتذكَّر أن أصول غير الحنفية قد جعلت خبر الديانة نوعَيْن: المتواتر والآحاد أو الواحـد، تبعًـا لرتبـة العلم الذي يورثه في القطعية[٤٨]. وقـد وقفنا من قبل على ذهاب ابن أبان -في الجانب العقلي- إلى التمييز النظري بين القطعي والظني من الأخبـار. وأمـا فـي التكاليـف الشـرعية، فقـد أفضى بـه سـعيه إلى إنشـاء تصنيف خالـص للأخبـار الدينية، فضلًا عن اعتبار الجانب العقلـي، إلى التمييز بين وجوه ثلاثـة للخبـر: (١) المتواتر، وهو فـي التصنيف العقلي «ما يحيـط العلم بصدقه»؛ (٢) ومـا تأيـدت صحتـه بقبول الجماعـة (وسأسـميه -بالنظر إلـى اصطلاحه في التصنيـف السـابق- خبر الجماعـة، وله نوعان)؛ (٣) وآخرهـا خبر الواحد. وهذا التقسـيم ذو شـبه بتقسـيم أصوليي الحنفية للأخبار الدينية من بعد، وهي عندهم: المتواتـر، والمشـهور، وخبـر الواحد. ويمثِّل المشـهور -معرفيًّـا- رتبة من القطع دون التي للمتواتر (علم اليقين)، وفوق التي لخبر الواحد (غلبة الظن)، ولا ريب

---

(٤٧) السابق، (٣/ ٤٨- ٤٩)

(48) Hallaq, History, 60-4.

أنه كان في مبدئه من خبر الواحد ثم تواتر في الطبقة التالية، وبعبارة أخرى، صيّره ما استفاض من قبول الناس له مشهورًا بعد أن كان من خبر الواحد(٤٩).

لم يُفصل ابن أبان العلاقة بين العقلي والديني من تصنيفي الخبر. فمن ذلك منزلة نوعي خبر الجماعة من العلم، أهما مما «يحيط العلم بصحته» أم من «الأخبار الظنية»؟ ويرى الجصاص -في تعليقه على هذا الأمر- أن أول نوعي خبر الجماعة هو في الحقيقة ضربٌ من المتواتر(٥٠). ومع ذلك، فإن ابن أبان لم يرض أن يوسم بالكفر من يردّ هذه الأخبار، وعلى ذلك لا بأس في افتراض أنها تندرج عنده في قسم «الظني»؛ أن كانت تهمة الكفر لا تلحق سوى من يردّ المتواتر. وعلى ذلك، فثَم ضرب من الاختلاط بين التصنيف الديني والعقلي، وهو أمر لم يرتفع في مصنفات الأصول من بعد ذلك(٥١).

وينشأ عن التصنيفَيْن المتقدمَيْن -إن قرنت بينهما- ثلاثة وجوه من خبر الجماعة: المتواتر، وخبر الجماعة بنوعيه. وفرق ما بين المتواتر ونوعي خبر الجماعة عند ابن أبان يصدر في المقام الأول عن إنكار كبار الصحابة له أو عدم إنكارهم، ويتلو ذلك احتماله النظري لوجوه التأويل وإن لم يردّه بعض الصحابة بالفعل. فإن كان الجواب في المقامَيْن [إنكار الصحابة، واحتمال التأويل] هو النفي، فثَم الخبر المتواتر. وإن قام أحدهما بالخبر أورثه الظن، فيكون بأثر من ذلك أحد نوعي خبر الجماعة، وأحدهما أبلغ في اليقين من صاحبه. فلو لم يتقدَّم من الصحابة نزاع في خبر ما، لكن نص القرآن العام يحتمل من جهة النظر وجوهًا من التأويل، وهو الحال في خبر رجم الزاني [المحصن]، انتظم هذا

---

(٤٩) البزدوي، كتاب الأصول، (٢/ ٣٦٠، ٣٦٨، ٣٧٠)؛ السرخسي، كتاب الأصول، (١/ ٢٦٢/ ٢٩٢، ٣٢١). ويورث هذا الخبر معرفيًا «علم طمأنينة القلب»، أي ضربًا من السكينة التي تنزل في قلب سامعه.

(٥٠) الفصول، (٣/ ٤٨- ٤٩).

(٥١) ومن ذلك أن السرخسي والبزدوي قد لزما التصنيف ذا المستويين للخبر، لكنهما لم يعرضا لمسألة المشهور، أعني منزلته في التصنيف العقلي (صادق/ كاذب/ محتمل). على أنهما سعيا إلى حل الإشكال في جانب التصنيف الديني، وذلك بإدراج نوع من العلم هو «علم طمأنينة القلب».

الخبر في النوع الأول لخبر الجماعة، وهو أولاهما باليقين. وأما إن سلف في الخبر خلاف بينهم، كما في مثال الصرف، تَمثّل النوع الثاني لخبر الجماعة، وهو أقلهما من جهة اليقين. وختامًا، تتمّم النظرية التقليدية هيكلها بخبر الواحد، وهو الخبر الذي يرويه الواحد أو القلّة من الناس، دون جماعتهم. ويمسُّ ابن أبان بعض جوانب هذ الخبر الأبلغ في الظنية، لكنه لا يعرفها على نحو منهجيّ. ومن ذلك ذكره للأخبار المتعارضة وتأكيده على أن هذا القسم محلٌّ لنظر المجتهد الفردي.

يلوح تفوُّق هيكل الخبر هذا على ذلك الذي قدَّمه الشافعي، من جعل الخبر نوعَيْن فحسب: خبر العامَّة وخبر الخاصَّة. وعلى الرغم من إحاطة الشافعي بمشكلة «القطع»، فالظاهر أنه لم يكن مهتمًّا بتصنيف إضافي لخبر الخاصة، أعني تقسيمه لما رواه الواحد الثقة وما رواه جماعة من الثقات لا يبلغ عددهم مبلغ التواتر. وقد رام ابن أبان -خلافًا عن الشافعي الذي شُغل بإثبات حاكمية الوحي على الاجتهاد الفردي(٥٢)- أن ينشئ مجالًا للاجتهاد الفردي في نطاق من الحديث النبوي، وهذا النطاق -وهو خبر الواحد الذي سلف آخرًا- موضوع المبحث الآتي.

على الرغم من ابتناء تصنيف ابن أبان على أساس الأقسام الدينية، فالظاهر أن مِلاك هذه الأقسام يتمثَّل في تفسيره لمواقف القرون الأولى قِبل طائفة من الأخبار. ومن ذلك -على سبيل المثال- مسألة الرجم، فإنها وإن لم تنزل من حيث الحجية منزلة الصلاة، إلا أنها لم تعرف محلًّا للخلاف بين الصحابة (وإن ثبت احتمالها لوجوه من التأويل في النظرية الأصولية التقليدية)، وإنكار الرجم عقوبةً مُفضٍ إلى الضلال، لا إلى الكفر. وأما المجموعة الثانية من الأمثلة، فقد اختلف فيها الصحابة، فربا النسيئة -مثلًا- ليس من جنس الحرام عند ابن عباس رضي الله عنه، فالإعراب عن الشك فيه -إذن- خطأ أبعد ما يفضي إليه هو إمكان

---

(٥٢) الرسالة، ص٤٧٨-٤٧٩، وانظر كذلك:

Norman Calder, "Ikhtilaf and Ijma' in Risala", esp, 72-9.

اقتـراف الإثـم. والعِلة العقلية من وراء النوع الأخير، وحرية المجتهد فيه أكبر، أن هذه الأخبار لم يسـتفض قبولها بين الصحابة، مما هيأ السـبيل للمجتهدين من بعدُ أن يـروا رأيهم فيها، فكان الاختـلاف الفقهي بين العلماء ثمرةً لذلك.

يجـدر بنـا -قبـل أن نأخـذ فـي الخطـوة التاليـة- أن نلتفـت إلـى أن طائفةً من المصـادر اللاحقـة قـد عزت إلى ابن أبان هـذا التصنيف الديني الذي سـبق ذكره، مسـتعملة مصلحـاتٍ تـكاد تطابقـه(٥٣). ومـن الراجـح نقلـه عن الجصـاص، فقد اقتبسوه بنصِّه. ويشي هذا بأن الجصاص كان المصدر الوحيد لكل ذكرٍ لابن أبان أتى من بعده. ومن أثر هذا صعوبة الاستيثاق من آراء عيسى التي دوَّنها الجصاص مـن خلال الرجوع إلى مصادر خارجية.

٢- خبر الواحد

قـد وقفنـا على أن كتاب عيسـى نصب طائفتَيْن على طرفـي نقيض غرضًا له، وما كان بشـر والشـافعي إلَّا إمامين لهما، ومحل النزاع بينهم خبرُ الواحد، وهو تلـك الأخبـار التـي لم تسـتفض بين المسـلمين، وإنمـا رواها واحـد أو قلَّة من النـاس. ويقـارب مصطلـح «خبـر الواحد» الـذي اسـتعمله ابن أبـان المصطلح الـذي اسـتعمله أصوليـو الحنفيـة اللاحقـون، أي الأخبـار التي تفتقـر في ثبوت حجيتها إلى الإسـناد. ويشـكل خبر الواحد -عمليًّا- معظم ما جمعه المحدثون مـن أحاديـث، وتعاورتـه أقسـام الصحيـح والحسـن والضعيـف(٥٤). وقـد كان تـراث الحنفيـة أقـلَّ انشـغالًا فيما تواتر وما اشـتهر من الأخبار بأمر الإسـناد منه بكونها جزءًا مـن علم العامَّة(٥٥).

---

(٥٣) انظر مثلًا: السرخسي، كتاب الأصول، (١/ ٢٩٣- ٢٩٤).

(٥٤) عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، المقدمة، ص٦.

(٥٥) إن يكن الإسناد لازمًا للأخبار متواترها ومشهورها وآحادها، فالحق أن النوعين الأولين لا ينشأ عنهما إشكال في أمر الإسناد؛ أن كان من القطعي عند الحنفية أنهما جزءٌ لا يتجزَّأ من السُّنة الثابتة، أي العمل الراسخ في المجتمع. انظر مثلًا: السرخسي، كتاب الأصول، (١/ ٣٦٦)؛ البزدوي، كتاب الأصول، (٣/ ١٣).

٢-١ الاحتجاج بخبر الواحد

كان الشاغل الرئيس لابن أبان هو الاحتجاج بخبر الواحد، وهو في ذلك لا يشبه الشافعي، الذي كانت غايته الكبرى المنافحة عن حجيَّة السُّنة بعامَّة. والظاهر أن ابن أبان قد سلَّم بالمرجعية النبوية [في التشريع]، ولو صحَّ ذلك، أي: لو صحَّ أنه لم يلق بالًا إلى الرفض الكلي لحجيَّة السُّنة، لكان تصنيفه هذا بعد رسالة الشافعي من قريب، فلم يكن بالأصوليين يومئذ حاجة إلى الاحتجاج لدور النبي ﷺ في التشريع، وشأنهم في هذا كشأن المصنفات الأصولية اللاحقة. على أن الأرجح في هذا انصرافُ الجصاص -في تلخيصه [لأقوال ابن أبان]- عن آرائه في هذه المسألة خاصَّة. وأما الاحتجاج بخبر الواحد، وهو مسألة مطردة عند الأصوليين من بعد، فقد شابهت فيه حجج ابن أبان حججَ الشافعي في رسالته شكلًا ومضمونًا(٥٦)، ويحاجج الأول بشرًا وسواه ممَّن ردوا حجيَّة خبر الواحد، معولًا على آيات من القرآن وشواهد عن النبي ﷺ وعلى الرجوع إلى جماعة الصحابة وأهل العلم من بعدهم(٥٧)، وكل أولئك قد نُقل عنهم أن خبر الواحد حجَّة، وفي هذا الأمر وفاقٌ بين ابن أبان والشافعي من جهة النظر، على أنهما حين يصير الأمر إلى تنزيل النظر على الوقائع الخاصة في شقاقٍ بعيدٍ بشأن الشروط اللازمة حتى يكون الخبر مصدرًا للتشريع. يقدِّم الجصاص لنقد عيسى لخبر الواحد بالعبارة الآتية:

«ومع ذلك، فإنَّا متى عيَّنَّا القول في قبول خبرٍ بعينه من أخبار الآحاد، كان طريقُ إثباته والعملُ بموجبه الاجتهادَ»(٥٨).

على الرغم من أن الشافعي قد فسح للمجتهدين في قبول الحديث وردّه، فإن منهجيته -عمليًا- رجحت جهة القبول أبدًا(٥٩). وبعبارة أخوى، لقد طرح نظرية

---

(٥٦) الرسالة، ص٤٠١ وما بعدها.

(٥٧) الفصول، (٣/ ٧٥- ٩٣).

(٥٨) السابق، (٣/ ١١٣).

(٥٩) انظر مثلًا: الرسالة، ص٢١٣-٢١٧؛ وانظر كذلك:

Schacht, Origins, 13-4; M. Khadduri, Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala, 37.

للتأويل تروم قبول كل حديث يراه رُوي بإسناد موثوق. من أجل ذلك، عُني بالإسناد: فكل حديث رواه العدل عن العدل مقبول، وليس ثَمَّ مقياس آخر لرد هذا الحديث بعد أن صحَّ إسناده؛ ولذا يحمل بقوة على القول بوجوب عرض الحديث على الكتاب أو السُّنة (إلا إن كانت معارضته إياهما ظاهرة) أو أي لون من النظر العقلي[٦٠]. ويتراءى أن ابن أبان قد طرح -فيما يتعلَّق بهذا الأمر الأخير- مقياسًا بديلًا للحديث، صارفًا العناية من الإسناد إلى المتن (مضمون الحديث). ويمكن تناول قوله في خبر الواحد في ثلاثة عناوين: (١) النقد النصي؛ (٢) شرائط الراوي؛ (٣) نظرية رفع التعارض.

٢-٢ النقد النصي

يسلك ابن أبان طرقًا أربعة في نقد الخبر، وكلها ذات صلة بمتنه لا بإسناده، وتنطوي اثنتان منها على عرض الخبر على حجَّة تتقدَّمه في الرتبة وإن كانت من نفس جنسه، أعني من الوحي. وأما الطريقان الآخران، فأساسهما اعتبارات تاريخية اجتماعية. وفي هذا يقول الجصاص:

«فمن العلل التي يردها أخبار الآحاد[٦١] عند أصحابنا: ما قاله عيسى بن أبان: ذكر أن خبر الواحد يُرد (١) لمعارضة السُّنة الثابتة إياه. أو (٢) أن يتعلَّق القرآن بخلافه فيما لا يحتمل المعاني. أو (٣) يكون من الأمور العامَّة، فيجيء خبر خاص لا تعرفه العامَّة. أو (٤) يكون شاذًّا قد رواه الناس، وعملوا بخلافه»[٦٢].

ومما يجدر الالتفات إليه تقديمُ ابن أبان عرض [الخبر] على السُّنة على العرض على الكتاب، وربما يُرى اختياره هذا الترتيب -إن لم يكن قد جرى اتفاقًا- تذكرة بالحال الأولى التي لم يظهر فيها -بعدُ- الترتيب الهرمي للكتاب والسُّنة (ولنتذكر ما انتهى إليه شاخت في المذاهب الفقهية المتقدمة، وفيه أن

---

(60) Schacht, Origins, 15-7, 45.

(٦١) هكذا ورد نص الجصاص، ولعل العبارة: «فمن العلل التي تُرد بها أخبار...». (المترجم)

(٦٢) الفصول، (٣/ ١١٣).

مفهـوم السُّـنة قد عُـول عليه فـي النظرية الأصوليـة أكثر من القـرآن)[٦٣]. وحريّ بالذكـر أن الجصـاص قـد قدم فـي تعليقه القرآن لا السُّـنة. وأمـا أول مقاييس ابن أبان، فإن رواية الجصاص لا تفسـر مراده بالسُّـنة الثابتة، لكن في أقوال عيسـى ما يسـمح لنا بإعـادة بناء تصوره لهذا المفهوم؛ إذ لما رجحت عنـده الهيئة الجماعية فـي [نقـل] العلـم النبوي (المتواتر وخبـر الجماعة) من جهة، واعتـدَّ خبر الواحد (النـوع الثالـث في التصنيف الديني) والاجتهاد بمنزلة سـواء من جهة أخرى، فقد حرى أن يتصور السُّـنة [الثابتة] جامعة للخبر المتواتر وخبر الجماعة؛ فخلافًا عن الشـافعي، كان ابـن أبان راغبًا عن قبـول أن خبر الواحد (الذي يرويه واحد أو نزر من الثقات) يمثل السُّنة (التي كان عليها عمل النبي ﷺ)[٦٤]. وأما الشرط الثاني، فقد زاد الجصاص في موضع آخر إيضاح ابن أبان له في الحجج الصغير والكبير. ومـؤداه أن خبـر الواحد لا يقوى على نسـخ ظاهر القرآن أو تخصيصه حتى يجيء ذلـك مجيئًـا ظاهرًا يعرفـه الناس، ولعله يريد بذلك خبـر الجماعة الذي عرضنا له مـن قبـل[٦٥]. ولقـد طمـس القاضـي عبد الجبـار، العالـم الشـافعي المعتزلـي، الاختـلاف بين عيسـى والشـافعي في هذا الباب، على نحو ما جـاء في معتمد أبي الحسين البصري، وفيه:

«وذكر قاضي القضاة في «الشرح» أنه يظن أن بين عيسى بن أبان وبين الشافعي -رحمهمـا الله- خلافًـا فـي قبول أخبار الآحـاد إذا خالفت ظاهـر الكتاب. وقال: ويشـبه أن يكـون الخلاف بينهما في عرض خبر الواحد علـى الكتاب إذا تكاملت شـرائطه. فعنـد الشـافعي أنه لا يعـرض عليه؛ لأنـه لا يكمل شـرائطه إلا وهو غير مخالف للكتاب. وعند عيسى بن أبان أنه يجب عرضه عليه حتى يعمل عليه؛ لأنه

---

(٦٣) والحقُّ أن أصول شاخت تدور حول أهمية السُّنة في المذاهب الفقهية القديمة، ومكانة القرآن في تاريخ التشريع المتقدم. انظره ٢٢٤- ٢٢٧.

(٦٤) انظر في مفهوم السُّنة عند الشافعي: المرجع السابق، ٦٦- ٨٠؛ وانظر كذلك: الرسالة، ص٤٥٥- ٤٥٦، وفيها يصرح الشافعي بأن نقل الثقة كافٍ في كون الخبر من السُّنة.

(٦٥) الفصول، (١/ ١٥٦).

أمـارة، فيجـوز أن يخطـئ ويجـوز أن يصيـب، فلا يمتنـع أن يخالـف الكتاب، فلا يعلم إذن تكامله شـرائطه إلا إذا علم أنه لا يعارض الكتاب»[٦٦].

وأمـا المعيـار الثالث، فيعرض لخبر الواحد الوارد في شـأن عـام، وهو المُعبّر عنه لاحقًا بمصطلح «عموم البلوى»، فلو أن أمرًا يمسُّ حياة عامَّة الناس، فالظاهر اطلاعهـم عليـه وروايتهم إياه؛ ولذا لا يُعمـل بخبر الواحد لو أنه ورد في أمر على تلـك الشـاكلة[٦٧]. وختامًـا، فقـد أعـاد أصوليـو الحنفية من بعـدُ صياغـة المعيار الرابـع (الخبـر الشـاذ) علـى النحـو الآتـي: لـو أن حكم الحادثـة ممـا اختلف فيه السـلف اختلافًـا ظاهـرًا، ولـم ينقـل عنهـم المحاجـة بالحديث، كان عـدم ظهور الحجاج به زيافة فيه[٦٨]. ويسترعي النظر ما بين هذا المعيار والآلية المعروفة في التأريـخ للأحاديـث النبويـة بحجيَّة السكوت من شبه. ودونك وصـف جوزيف شـاخت لهـذه الآلية (وحـريّ بالذكر إيماء شـاخت إلى اسـتلهام هـذه الحجَّة من احتجاج الشـيباني على أهل المدينة):

«وتتمثَّـل أفضـل طريقة إثبات عدم وجود حديث مـا في حقبة معيَّنة في البرهنة على تأكيد عدم اسـتعمال ذلك الحديث بوصفه حجة فقهية في جدل معيَّن تكون الإحالـة فيه إلى ذلـك الحديث أمرًا أكيدًا متى وجد بالفعل»[٦٩].

قد اسـتبان أن هذه المعايير جميعًا راجعة إلى متن الحديث دون إسـناده. ولقد نازع الشـافعي -فـي جميع ما صنَّف- الدعوةَ إلى عرض الحديث على سـواه من المصـادر، ورأى هـذا المنـزع آيـلًا إلـى تقويـض حجيَّـة [التصرف] النبـوي[٧٠].

---

(٦٦) أبو الحسين البصري، كتاب المعتمد، (٢/ ٦٤٣).

(٦٧) السرخسي، كتاب الأصول، (١/ ٣٦٨).

(٦٨) أبو زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي، تقويم الأدلة، مخطوط بمكتبة لاله لي بإسطنبول، رقم ٦٩٠، لوحة ١٠٩.

(69) Schacht, Origins, 141.

وانظر تطبيق هذه الآلية في المرجع نفسِه في الفصل الثاني من القسم الثاني.

[ترجم كتاب شاخت إلى العربية رياض الميلادي ووسيم كمون، بعنوان: أصول الفقه المحمدي، ونشرته دار المدار الإسلامي ببيروت عام ٢٠١٨م. وقد نقلنا النص عنه. (المترجم)].

(70) 69 Ibid., esp. part I, Ch.6.

والظاهـر أن كثـرة الأحاديث المتعارضة المرويَّة عن السـلف قـد حفزت ابن أبان على صياغة منهج يُعنى بمتن الخبر لا بإسناده. وهو يسوغ منهجه هذا بالاستشهاد بالسـلف، أي المشـاهير من الصحابـة والتابعين. ويضرب عددًا مـن الأمثلة يلوح فيها رد السلف لأخبار آحاد لم تُشتهر. وإنما رُدّ الحديثُ، وقد رواه أحد الصحابة عـن النبي ﷺ، فـي كلٍّ منها لأمر لا يعود إلى الإسـناد. وغايته مـن ذلك أن يثبت شـيوع نقد الحديث لعلَّة فيه في القرون الأولى[٧١]. ويسـترعي نظرنا أن ابن أبان لم يأل جهدًا ليؤصل لمنهج زعم الإجماع عليه في القرون الأولى، وهو في ذلك سـواء وخصمـه الشـافعي (فيما وقـف عليه شـاخت) الذي زعم علـى نقيض هذا المذهب إجماعًا مماثلًا[٧٢].

لمَّـا كانت أكثر الأحاديث التي سـاقها ابن أبـان ومصنفو الحنفية من بعده أمثلة علـى رد الخبـر معدودةً مـن المقبول عند المحدثين[٧٣]، فإن جهود عيسـى تشـي بأكثـر من مجرَّد تسـويغ لمنهجية ما. والحقُّ أن غايته قـد تمحَّضت في الدفاع عن مذهب الحنفية.

٢-٣ الرواة

يخـال المـرء أن مراد ابن أبـان بالراوي، حين يعرض له، الدلالة على الإسـناد مطلقًـا، علـى أن النظرة المدققة في عباراتـه تدلُّ على أن محلَّ عنايته من الرواة لا يتجـاوز الصحابـة؛ إذ لـم يتحـدَّث قـطّ عـن «الـرواة» علـى نحو مـا صورهم علم الحديث.

وشـاهد ذلـك ألَّا ذكـر البتـة لابن أبـان عند الجصـاص في تلك الأبـواب التي تُعنـى بالشـرائط اللازمة في الرواة. وواقع الحـال أن الجصاص قد نقل عن كتاب عيسـى -المجمل والمفسـر- المقالة الآتية في الخبر المرسـل (وهو الخبر الذي لم يتصل إسناده):

---

(٧١) الفصول، (٣/ ١١٧٠- ١٢٠).

(72) Schacht, Origins, 11.

(٧٣) والفضل في إقدامنا على هذا القول راجع إلى محقق الفصول.

«المرسل أقوى عندي من المسند (الخبر الذي اتصل إسناده)»[٧٤].

يقيد ابن أبان هذه المقالة بحصر المرسل [المقبول] في القرون الثلاثة الأولى، ثم يضيف في مرسل من بعدهم:

«من أرسل من أهل زماننا حديثًا عن النبي -عليه السلام- فإن كان من أئمَّة الدين -وقد نقله عن أهل العلم- فإن مرسله مقبول، كما يقبل مسنده، ومن حمل عنه الناس الحديث المسند، ولم يحملوا عنه المرسل، فإن مرسله عندنا موقوف»[٧٥].

تومىء تلك المقالتان إلى مقاربة لمشكلة الاحتجاج بالحديث النبوي تباين بالكليَّة ما عند أهل الحديث الذين أسسوا بنيانهم على الإسناد، أي سلسلة من الرواة لا انقطاع فيها. على أن غلو مذهب عيسى في المرسل سيكون محلًّا للتنقيح عند أصوليي الحنفية من بعده، الذين سلموا بمساواة المرسل والمسند من الأخبار في أدنى الأمر[٧٦]. ويتفق هذا مع قول شاخت بأن موقف المذاهب الفقهية القديمة في المرسل قد شابه التضارب[٧٧].

يشبه أن يكون شاغل ابن أبان في الرواة مقصورًا على الصحابة، أعني ما إن كانوا في منزلة سواء من الثقة بنقلهم لخبر الديانة. وقد كان تساؤله عن توثيق الصحابة معضلة في حدِّ ذاته؛ أن كان الصحابة جميعًا ثقات عند أهل الحديث،

---

(٧٤) الفصول، (٣/ ١٤٦). وقد اعتدَّ أبو إسحاق الشيرازي من أصوليي الشافعية هذا مذهب المعتزلة، وعزا هذه المقالة إلى من لم يسمِّه من علماء الحنفية. ثم نقل في مذهب ابن أبان عبارة عنه تقارب اقتباسنا الآتي، وفي ذلك إلماح إلى أن المقالة السابقة لم تجر على لسان ابن أبان. انظر: شرح اللمع، (٢/ ٦٢٢). وانظر كذلك: أبو الحسين البصري، كتاب المعتمد، (٢/ ٦٧٧).

(٧٥) السابق، (٣/ ١٤٣). وهذه العبارة موجودة بنصها عند أبي يعلى، العدة في أصول الفقه، (٣/ ٩١٨)، ويتراءى أنه نقلها عن الفصول.

(٧٦) انظر على سبيل المثال: الفصول، (٣/ ١٤٥- ١٥٧)؛ السرخسي، كتاب الأصول، (١/ ٣٥٩- ٣٦٤).

(77) Origins, 38-9.

وليس مرجع ذلك عندهم إلى ما كانوا عليه من الديانة وحسب، بل فوق ذلك إلى أهليتهم لنقل خبر الديانة. وثَمَّ جانب معيَّن في مقاربة ابن أبان جدير بالتلبُّث عنده: فقد انصرف إلى نزرٍ من الصحابة، وفيهم أبو هريرة رضي الله عنه، دون سواهم. وفي هذا يتخذ الجصاص نهجًا اعتذاريًا؛ إذ يفرق بين السمات الشخصية للصحابة (كالصدق) (فيتمسك بأن ابن أبان لم ينازع أهل الحديث مذهبهم في هذا الجانب)، وبين تلك التي تتصل بالملكة الفكرية. وعنده أن ابن أبان لم يعبِّر البتة عن ريبة في أشخاص الصحابة (كأبي هريرة)، وإنما أعرب عن ريبة في أهليتهم العلمية. يقول الجصاص:

«قال عيسى بن أبان رحمه الله: ويُقبل من حديث أبي هريرة ما لم يتم وهمه فيه؛ لأنه كان عدلًا. وقال أيضًا في موضع آخر: ويقبل من حديث أبي هريرة ما لم يرده القياس»(٧٨).

ويسوق عيسى -علاوة على ذلك- عددًا من الروايات عن الصحابة والتابعين تتراوح بين إنكار بعض الصحابة على أبي هريرة رضي الله عنه وبين مقولات تغضُّ من شأنه. ومن ذلك ما رُوي من قول إبراهيم النخعي:

« كانوا [أي الصحابة] لا يأخذون من حديث أبي هريرة إلَّا ما كان في ذكر الجنة والنار (أي ما لا يتصل بالأحكام الشرعية [العملية])»(٧٩).

أفضت هذه المقالة وسواها بابن أبان إلى قوله: «ولم ينزل حديث أبي هريرة منزلة حديث غيره من المعروفين بحمل الحديث والحفظ؛ لكثرة ما نكر الناس من حديثه، وشكِّهم في أشياء من روايته»(٨٠). يجدر بنا -كي نقف على أثر هذه النتيجة- أن نتذكَّر أن أبا هريرة كان من بين الصحابة مقدمًا عند أهل الحديث، ثم هو من بين «المكثرين»، الذين رووا أكثر حديث النبي ﷺ، أكثرُهم روايةً، وقد قيل: إنه روي ٥٣٧٤ حديثًا(٨١)، كثير منها في الكتب الستة المعتمدة.

---

(٧٨) الفصول، (٣/ ١٢٧)، وانظر نقلًا مقاربًا عند أبي الحسين البصري، كتاب المعتمد، (٢/ ٦٥٥).

(٧٩) السابق، (٣/ ١٢٧).

(٨٠) السابق.

(٨١) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي شرح تقريب النواوي، ص٤٠٠.

قد استبان أن ابن أبان رام بالمراء في فقه طائفة من الصحابة بالحديث زعزعةَ نظام الإسناد برمته، وارتأى نهجًا آخر يفرق بين الصحابة المعروفين بالفقه والرواية وطول صحبة النبي ﷺ وبين من دونهم شهرة بهذه الصفات. ولئن سُلِّم بكثرة وقوع الوهم والغلط في رواية الآحاد عند الرواة الموثوقين كالصحابة، فما أيسر الحديث عن وقوع الوهم ممَّن لحقهم من الرواة. وغنيّ عن البيان أن خطته تقدم [من الرواة] المعروف بالفقه (لغةً الفهم، لكنه كذلك اسم لعلم الأحكام الشرعية) على المعروف بالحديث (أقوال النبي ﷺ، لكنه كذلك اسمٌ لعلم يتناول رواية هذه الأقوال).

٢-٤ رفع التعارض

يتمثَّل جانب آخر مهم من خطة عيسى لتقييد حجية خبر الواحد في نظرية رفع التعارض. ومذهب عيسى في مشكلة تعارض الحديث مباين بالكلية لمذهب الشافعي وسواه من المحدثين. يقول الجصاص:

«وقد ذكر عيسى أخبارًا متضادة استدلَّ بها على وقوع الوهم والغلط في كثير من روايات الأفراد. منها: أن عروة بن الزبير روى عن عائشة: أنها كانت مهلة بالعمرة حين حجَّت مع النبي عليه السلام، وروى القاسم عنها: أنها كانت مهلة بالحج ... وذكر [أي: ابن أبان] أخبارًا أُخر من هذا الضرب، مستدلًا بها على وقوع الغلط من الرواة الثقات في الأخبار، وأن الأمر إذا كان كذلك لم يجز الإقدام على إثبات سُنن رسول الله ﷺ بظاهر الروايات الواردة، دون عرضها على الأصول؛ إذ غير جائز قبول جميعها، وإضافتها إلى رسول الله ﷺ مع ما فيها من الاختلاف والتضاد»[٨٢].

لا يرى ابن أبان بأسًا في رد بعض الأخبار إن عارض ما يسميه «الأصول». وبعبارة أخرى، لا تتمسك نظريته بقبول الأخبار لمجرد صحَّة إسنادها، ولعمل الناس عنده أهمية عُني بإبرازها باعتدادها أساسًا للترجيح بين الأحاديث

---

(٨٢) الفصول، (٣/ ١٣٨- ١٣٩).

المتعارضة، تجافيًا عن الاعتبارات التي تنصرف إلى الإسـناد، فإن لم يتفق الناس علـى العمل بأيٍّ من الخبريـن المتعارضين صيرهما ذلك محلًّا للاجتهاد[٨٣].

الخاتمة

يحدونا درسنا لابن أبان إلى استخلاص عددٍ من النتائج عن النظرية الأصولية في الحقبة المتقدمة، ولا سيما عن المذهب الحنفي فيها.

أولًا: مـن الجليّ أن سـهمة عيسـى فـي النظرية الأصولية قـد خلصت لأصول الحديث النبوي، فيكاد لا ينفكُّ ذكر اسـمه في فصول الجصاص عن مسألة تتعلَّق بالأخبار النبوية. ويوافق هذا ما انتهى إليه وائل حلاق بشـأن الشـافعي، وخلوص رسالته للحجية النبوية. على أن حلاقًا قد تمسَّك بأن اسم الشافعي لم يبعث على المعارضـة إبـان القـرن الثالـث الهجري/ التاسـع الميـلادي، ولا سـيما في حقل أصول الفقه، وذلك عندنا حكم مسـرف في التعميم، إن أخذنا في الاعتبار جهود ابـن أبان. فإن لم يجر للشـافعي ذكر صريـح فيما عُزي من الأقوال لابن أبان، مما أورده الجصـاص ودرسـناه هنا، فلم يزل الشـافعي عند أصوليـي الحنفية -وفيهم الجصـاص- خصمهـم الرئيـس[٨٤]، وقـد أحلـوا ابـن أبـان صـدرَ مغالبتهـم لـه ولمشـايعيه من أهل الحديث. شـرع اسـم ابـن أبان، منذ النصـف الثاني من القرن الثالـث الهجري، يُوضع في معارضة اسـم الشـافعي، ولم يكن ذلـك عند الحنفية وحسـب، بل كذلك عند الشـافعية أنفسـهم[٨٥]. ويومئ مثال ابـن أبان إلى إمكان تجسير الفجوة الظاهرة بين رسالة الشافعي وما أتى بعدها من مصنفات الأصول،

---

(٨٣) السابق، (٣/ ١٦٤- ١٦٥).

(٨٤) وتظهرك على ذلك نظرة عجلى على أمهات كتب الحنفية في الأصول، وما عقدوه من الأبواب للأخبار النبوية بخاصة. انظر على سبيل المثال: السرخسي، كتاب الأصول، (١/ ٣٢١)؛ الجصاص، الفصول، (٣/ ٣٥ وما بعدها).

(٨٥) قد سلف منا الوقوف على رد ابن سريج على ابن أبان، وفضلًا عن ذلك، فإن مما ينصر هذا الاستنتاج حادثة في تاريخ الخطيب البغدادي، سئل فيها الفقيه المعروف داود بن خلف الظاهري (ت ٢٧٠هـ/ ٨٨٣م) عن ردي ابن أبان وابن عُلية (ت ٢١٨هـ/ ٨٣٣م) على الشافعي. انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (٦/ ٢٢).

وإن في طائفة من الاعتبارات في أدنى الأمر، وإنما يتأتى ذلك بإعادة بناء محتوى ما بقي من النصوص الأصولية الأولى التي أوردت أقوال العلماء المتقدمين، والتوفر المدقق عليها. ذلك أن مصنفات الأصول اللاحقة، مع ما فيها من كمال ومنهجية، تلبي حاجات المتنسبين إلى مذهبٍ بعينه وما يرجونه منها، فلا تكون بعد ذلك حاجة إلى النصوص التأسيسية التي يعوزها التنظيم الملائم والصورة الكاملة لعلم الأصول.

ثانيًا: في أمر العلاقة بين أهل الحديث وأهل الرأي، على نحو ما وصفها شاخت، يكشف نهج ابن أبان في الأخبار ورواتها عن دلائل مهمَّة على التوتُّر بين الجماعتَيْن. وحريّ بالذكر أنه نزل في مسألة أخبار الآحاد منزلًا وسطًا بين الاتجاهين المتعارضين (المرموز إليهما بالشافعي وبشر). والظاهر أن الحنفية شرعوا زمن ابن أبان، أو بالأحرى بعده، في الإعراض عن الارتباط بمن وُسموا بالابتداع واشتهروا إبان المحنة كبشر. وقد آثر توسط ابن أبان أهلَ الرأي، فما أكثر ما ذكر اجتهاد الرأي بديلًا عن الحديث، وهو في ذلك مخالف للشافعي، مَن بوأ خبر الواحد منزلة خاصَّة في مقابل الاجتهاد. ويدلُّ البنيان الذي شاده عيسى وطابعه التوفيقي على أن النزوع للتوفيق كان سائدًا في نهاية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي ومطلع تاليه، وتلك نتيجة تنطوي على تغيير هائل لقول شاخت، ومؤداه أن عبقرية الشافعي وحدها هي ما مكَّن للتوفيق بين أهل الرأي وأهل الحديث. وفي الجملة، ليس من قبيل المبالغة القول: إن الطائفتَيْن اللتين سادتا الفكر الفقهي في الحقبة الأولى آمنتا بالتوفيق، فتهيَّأت بهذا بيئة توافقية لمثل الشافعي وابن أبان.

وأما مفهوم السُّنة، فيسعنا القول: إن ابن أبان قد ميز بينه وبين الحديث، إذ ينصُّ على رد خبر الواحد إن هو عارض السُّنة الثابتة (وخبر الواحد عندي هنا من حديث المحدثين بأنواعه المتعدِّدة من الصحيح والحسن والضعيف إلخ. والظاهر أن تصور ابن أبان لهذا القسم من الحديث النبوي كان عامًّا لا تقسيم فيه). وبناءً على هذا النظر، فإنما تجسد مفهوم السُّنة -وبالأحرى «السُّنة الثابتة»، ولم تكن سوى اسم

آخر لتراث مذهب ما- في علم العامَّة، أو بالأحرى في الخبر المتواتر وخبر الجماعة. ولم يزل هذا التمييز قائمًا في مصنفات الحنفية الأصولية من بعد ذلك، ويجافي هذا مذهب شاخت وآخرين رأوا أن النظرية الأصولية التقليدية قد طمست هذا التمييز بالكلية. وأظهر أسباب تمسك أصوليي الحنفية بهذا التمييز -على الراجح- موازنة الضغط الذي أثقلهم به أهل الحديث، ومن ثَمَّ صيانة تراث المذهب من صولتهم. ولقد أفضى الإلحاح على مفهوم السُّنة -عمليًا- إلى إظهار تراث الحنفية جزءًا من هذا المفهوم. فتهيأ بذلك السبيل لرد طائفة من الحديث لما فيه من معارضة السُّنة الثابتة، ومراعاة لتراث المذهب في واقع الأمر.

ثالثًا: حوى بيان عيسى لمفهوم الخبر بذور التفكير النظري المجرد، ذلك الذي عهدناه في مصنفات القرون اللاحقة في علم الأصول. والظاهر أن الرابطة الوثيقة بين الفقهاء والمتكلمين في بلاط العباسيين، ولا سيما المأمون، كان لها حظٌّ في وصل علم الكلام بطابعه التجريدي بدائرة التشريع. وفي مقالة داود بن خلف الظاهري التي تزري بابن أبان، أن أعانه المتكلم ابن سختان، ما يبين عن نبأ ذي أهمية في تطور أصول الفقه[٨٦]. ويأتلف هذا مع الصورة التي رسمها جوزيف فان إس، الذي نوّه بالسلف المتقدمين لعلم الكلام وصلتهم بجماعة العلماء المقربين من أبي حنيفة وأصحابه في نهاية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي ومطلع تاليه[٨٧].

وأخيرًا: أنشأ فقهاء الحنفية -ولقبهم يومئذ أهل الرأي- في وقت مبكِّر من أواخر القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، مفهومَ التمذهب، وأبرز سماته المنافحة عن المذهب والتماس ما يسوغه، وركوب كل صعب وذلول في ذلك. ولقد زعم كريستوفر ملتشيرت Christopher Melchert بأخرة[٨٨] أننا لا نستطيع

---

(٨٦) انظر الحاشية السابقة.

(87) J. van Ess, " Dirar b. 'Amr".

(88) Christopher Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th centuries CE, Studies in Islamic Law and Society,

أن نقف على «مذهب» ما، بالمعنى الحقيقي لهذا المصلح، قبل نهاية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وإنما يكون وراء هذا الكلام طائل لو حملنا مفهوم «المذهب» على أضيق معانيه، وهو «النقابة». ولا ريب أن تاريخ المذهب الحنفي متقدم على الكرخي، والحقُّ أنه يتأتى -في مطلع القرن التاسع الميلادي- إعادة بناء المذهب بوصفه «بنية من الأحكام العامَّة»، وما كان رد ابن أبان وأضرابه لطائفة من الأخبار النبوية المروية إلَّا فرعًا عنه.

المراجع

أولًا: المراجع العربية

أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، شرح اللمع، مجلدان، تحقيق: عبد المجيد التركي، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م).

أبو الحسين محمد بن علي البصري، المعتمد في أصول الفقه، مجلدان، تحقيق: محمد حميد الله، (دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٩٦٤م).

أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق، ابن النديم، الفهرست، تحقيق: رضا تجدد ومجتبى مينوي، (طهران، مطبعة أوفست مارفي، ١٩٧١م).

أبو الوفا الأفغاني، مقدمة تحقيق الحجة على أهل المدينة، تحقيق: سيد مهدي حسن الكيلاني، ٤ مجلدات (حيدر آباد، مطبعة المعارف العثمانية، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م).

أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد التركي، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦م).

أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، ط٢، ٤ مجلدات، (الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، التراث الإسلامي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).

أبو بكر أحمد بن علي، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١٤ مجلدًا، (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٣١م).

أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، كتاب الأصول، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، مجلدان، (حيدر آباد، لجنة إحياء المعارف العثمانية).

أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، العدة في أصول الفقه، مجلدان، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، (قم، ١٤١٧هـ).

أبو حامد محمد ين محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـ).

أبو زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي، تقويم الأدلة، مخطوط بمكتبة لاله لي بإسطنبول، رقم ٦٩٠.

أبو عبد الله حسين بن علي الصيمري، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، (حيدر آباد، مطبعة المعارف الشرقية، ١٣٩٤هـ/ ١٩٤٧م).

أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، العدة في أصول الفقه، ٥ مجلدات، تحقيق: الدكتور أحمد بن علي، (الرياض، ١٩٩٣م).

أحمد بن يحيى بن المرتضى، طبقات المعتزلة، تحقيق: سوزانا ديفالد فيلزر Susanna DiwaldWilzer، (بيروت، فيسبادن، مكتبة الحياة، ١٩٦١م).

أحمد خان، معجم المطبوعات العربية في شبه القارة الهندية الباكستانية منذ دخول المطبعة إليها وحتى العام ١٩٨٠م. ٢٣٩. (الرياض، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي شرح تقريب النواوي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، (المدينة المنورة، المكتبة العلمية، ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩م).

عبد القادر بن أبي الوفاء القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ٥ مجلدات، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، (القاهرة، هجر للطباعة والنشر، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م).

عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، المقدمة، (مؤسسة الكتب الثقافية، د.ط، د.ت).

الكوثري، مقدمات الإمام الكوثري، (بيروت، دار الثريا، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م).

محمد بن خلف وكيع، أخبار القضاة، تحقيق: عبد العزيز مصطفي المغربي، ٣ مجلدات، (القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٤٧م).

ثانيًا: المراجع الأجنبية

Christopher Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th centuries CE, Studies in Islamic Law and Society (Leiden: E. J. Brill, 1997).

Devin J. Stewart, Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System (University of Utah Press, 1998).

F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums (Leiden: E.J. Brill, 1967).

George Makdisi, "The juridical theology of Shafi'i-Origins and significance of Usul al-Fiqh", Studia Islamica, lix (1984).

Gregor Scholer "Die Frage der schriftlichen oder miindlichen Uberlieferung der Wissenschaften im friihen Islam", Der Islam, 62 (1985)

J. Schacht, Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford: Oxford University Press, 1950).

J. van Ess, «Dirar b. 'Amr und die «Cahmiyya»: Biographie einer vergessenen Schule», Der Islam, 44 (1968).

M. Khadduri, Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala (Baltimore: John Hopkins University Press, 1961).

Murteza Bedir, "Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh", Manchester University, 1999, esp. chapters 1 and 6.

Norman Calder, "Ikhtilaf and Ijma' in Risala", Studia Islamica, lvii (1983).

Norman Calder, Studies in Early Muslim Jurisprudence (Oxford: Clarendon Press, 1993).

Wael B. Hallaq, “Was Shafi'i Master Architect of Islamic Law?” Inter- national Journal of Middle Eastern Studies 25 (1993): 587-605.

Wael B. Hallaq, History of Islamic Legal Theories (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).


مؤسسة نزيه كركي
KARAKY PRINTING PRESS
Qraitem-Beirut-Lebanon
Telefax: +961 1 862500
E-mail:print@karaky.com
Certified System
ISO 9001

يضمّ هذا الكتاب مقالات ثلاثة في التاريخ المبكّر لأصول الفقه قبل الإمام الشافعي وفي عصره، وهو عصر بالغ الأثر في ما بعده، ولا سيما لدى الحنفية. حيث تتبّعت **المقالة الأولى** الاصطلاح الأصولي قبل الشافعي من خلال خمسة مصطلحات أساسية، مع التعويل بالأساس على مصنفات الأئمّة أبي يوسف ومحمد بن الحسن ومالك بن أنس، وتتقاطع معها في ذلك **المقالة الثانية**، فتدرس ثلاثة مفاهيم أصولية في الحقبة المبكّرة كذلك.

أما **المقالة الثالثة** فـتُبرز تأثير رسالة الشافعي في المناقشات المنهجية الأصولية، حيث جمعت آراء الفقيه الحنفي عيسى بن أبان، وبيّنت انتقاداته للشافعي وردوده عليه في بعض المسائل الأصولية، ومن ثَمّ ينتهي الكاتب إلى أن الإمام الشافعي يُعَدُّ محاورًا رئيسًا إبّان تشكيل أصول الفقه لدى المذاهب المختلفة، وليس مؤسسًا لمنهجية واحدة.

ظفر إسحاق الأنصاري: رئيس الجامعة الإسلامية بإسلام آباد سابقًا. من أبرز مؤلفاته: «التطور المبكّر للفقه الإسلامي بالكوفة»، و«نقد منهج جوزيف شاخت في دراسة الحديث»، و«تأملات في آيات الأحكام».

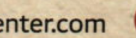
فضل الرحمن: أستاذ الفكر الإسلامي بجامعة شيكاغو سابقًا. من أبرز مؤلفاته: «المسائل الكبرى في القرآن الكريم»، و«تاريخ المنهجية الإسلامية»، و«الإحياء والإصلاح في الإسلام»، بالإضافة إلى العديد من المقالات والدراسات.

مرتضى بدير: عميد كلية الإلهيات بجامعة إسطنبول. من أبرز مؤلفاته: «التطور المبكّر لأصول الفقه عند الحنفية».


ISBN 978-614-470-057-0



السعر: 6 دولارات أمريكيّة أو ما يعادلها



NOHOUDH info@nohoudh-center.com www.nohoudh-center.com